STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG
COLLEGIT

XXXVI

A. S. TRITTON. — *The Speech of God* 5

M. BERNAND. — *La Notion de 'Ilm chez les premiers Mu'tazilites* 23

Y. MARQUET. — *Les Cycles de la souveraineté selon les épîtres des Iḫwān Al-Ṣafā'* 47

R. ARNALDEZ. — *Le Moi divin et le Moi humain d'après le commentaire coranique de Faḫr Al-Dîn Al-Râzî* 71

J. BERQUE. — *Du nouveau sur les Banî Hilâl?* 99

D. AYALON. — *The Great Yāsa of Chingiz Khān. A re-examination (Part C_1)* 113

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C. N. R. S. dicitur necnon Vniuersitate Californiensi quae in urbe Angelorum *in lucem prodiit*

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXXII

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle, 92-Vanves (France).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle, 92-Vanves (France).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG
COLLEGIT

XXXVI

A. S. TRITTON. — *The Speech of God* 5

M. BERNAND. — *La Notion de 'Ilm chez les premiers Mu'tazilites* 23

Y. MARQUET. — *Les Cycles de la souveraineté selon les épîtres des Iḫwān Al-Ṣafā'* 47

R. ARNALDEZ. — *Le Moi divin et le Moi humain d'après le commentaire coranique de Faḫr Al-Dîn Al-Râzî* 71

J. BERQUE. — *Du nouveau sur les Banî Hilâl?* 99

D. AYALON. — *The Great Yāsa of Chingiz Khān. A re-examination (Part C_1)* 113

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Californiensi quae in urbe Angelorum
in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXXII

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consenement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1972

Imprimé en France

THE SPEECH OF GOD

In the last chapter of *maqālāt al-muslimīn* (pp. 582-607) al-Ash'arī records opinions of early Muslims on the Qur'ān, most of them anonymous and some of the ascriptions dubious. The reports are usually brief so a summary is scrappy: contrary views are those of different groups. Some are quoted from Zurqān and some from Ja'far al-Mubashshir are given for what they may be worth.

An early opinion is that the Qur'ān is the speech of God, it is not God but it is divine, His attribute which is neither created nor creator because no attribute can have others attached to it. Many tried to be more precise. The Qur'ān is neither creator nor uncreated but is originated; the difference between the two last epithets is that creation refers to what is outside God and origination to what is within Him. The Qur'ān is not created so it can be in many places at one and the same time. Part of it is created and part uncreated; some made the division half and half. More precisely, the names and deeds of God mentioned in it are not created. Part is an origination, not originated, or it may be an act but not something done or made for it inheres in God like his movement, love or hate (for the words compare the Biblical, man with two wives, one loved, one hated), and not in any other. Part is God's command for it is a statement of His will that men should believe and that will is a command; therefore in the Qur'ān the command and reports are created. Men cannot decide whether what God alone knows should be called created or divine.

What do the words "God speaks" or "is always speaking" mean? Dāwūd al-Iṣfahānī (d. 270/884) the Ẓāhirī, said that "always speaking" meant "able to speak" and what He says is originated, not created. Again, the Qur'ān is a creator or part of Him.

Some of the views are due to association with general principles. God is in the Qur'ān because His name is in it and the name is what is named. Another example of this is the statement that those, who believe that capacity *(istiṭā'a)* is with the act, neither before nor after, say that the speech of God is created in Him. That He speaks always with words raises the question whether His speech can be heard. In *sūra* 9, 6 'hear' is to be explained as "understand".

In this chapter as elsewhere any mention of the Qur'ān is often followed by the words "whether written, memorised or heard" so it may be taken for granted that a "reading" of it may be extended by the addition of these words unless the contrary is stated or implied (Any reading was probably a recitation). Sounds are the work of God, man makes actions so a reading is not the primary revelation. Speech both of God and man cannot be heard, only the speaker and guides to his meaning. Moses, a prophet, heard the speech of God (s. 7, 139 f.) but common folk did not and do not. A contradiction, Moses did not hear it for only what exists in itself (i.e. not in a substrate) can make itself heard. The speech of God is heard only when actually spoken; it endures while that of man does not. The speech of creatures is accidents; that of God is a body for accidents cannot inhere in God. The Qur'ān, including words and sounds is originated for God always speaks with them. His speech must be a body of some sort for neither He nor man but only body can produce accidents. The philosophical term suggests a rather later date for this and some other views. The Qur'ān is neither body nor accident for it is an attribute of God. It is an accident for God is not a body. It is a body inhering in God but without occupying space; all copies are specially created by God and inhere in Him, not in the copyist; it is an attribute so it cannot be God and what is not God must be a body. It

is an attribute of God so can be in many places at the same time for He is a body though not as other bodies. It is created and originated by God; a copy is movement (of the tongue or hand) and therefore a creation by God as the act of man. It is an individual *ma'nā*, system of ideas, created and neither body nor accident.

The Qur'ān is also on the Preserved Tablet. It is an accident on or in the Tablet and cannot be removed from it; every reading of it is newly created as an acquisition by man. It was created on the Tablet but is with every copy, being a body unlike all others. It is on the Tablet and cannot be created a second time, but with every recital God creates one like it, though not the same, as an acquisition by the copyist. It is an accident which stays on the Tablet whenever and however it is repeated, unlike all else that is made. It does not leave the Tablet. In a reading what is heard may be called Qur'ān and both it and the speaking are acts of God. Some of these opinions occur later with an author's name attached.

Muslims agreed that the Qur'ān was the speech *(kalām)* of God but there agreement ended; the relation of the Qur'ān to those words *(kalima)* of God which could not be recorded if all the seas were ink (K. 18, 109/108) was never discussed nor that to the creative "be" (K. 16, 42/39). John of Damascus (d. 132/749) knew that it was heresy to call the Qur'ān created. (1) The words, "I did not appoint something created as arbitrator, I appointed the Qur'ān" ascribed to 'Alī during his dispute with the Khawārij, are often quoted and "the Qur'ān is the speech of God, revealed not created" stand on a tombstone perhaps of the year 200/815. (2)

It is best to begin with those who carried the idea of an uncreated Qur'ān to extremes for they are outside the main line of development. Arabs were hypnotised by words; if an idea could be expressed in two ways, that idea was for them not one but two. An example. "He is a knower" and "he has knowledge" both mean the same thing but, for the

(1) Migne, *PG*, 98, 1341.
(2) *Répertoire d'Épigraphie Arabe*, I, p. 95, n° 117.

Arabs, the second gave to knowledge an existence which the first did not imply. It is argued that when a man has power in himself *(qādir binafsihi)* there is no limit to what he can do but when he has it by an attribute of power *(qādir biqudra)* there is a limit. (1) "Coming into being" *(ḥādith)* is distinguished from "brought into being" *(maḥdūth)*.

It is probable that Christian ideas about the Logos had something to do with that of the uncreated Qur'ān. This phrase inevitably calls to mind the name of Aḥmad b. Ḥanbal, a stalwart upholder of this doctrine though he did not invent it and was not a theologian. He would not say of anything that it was uncreated unless there was warrant for it in the Qur'ān. Asked, "Do you say that the face of God is uncreated?" he said, "No, unless there is a clear text in the Qur'ān." Then he trembled and said, "I ask pardon of God; it is unbelief to doubt that His face is uncreated". (2) A document was laid before him and he crossed out "my speaking of the words of the Qur'ān is uncreated" and wrote instead "the Qur'ān, wherever it is, is uncreated". A variant of the story runs, "the Qur'ān is the speech of God wherever it is sent". (3) A common saying is, "the Qur'ān is neither created nor a creator"; there are two reports, that Ibn Ḥanbal endorsed this opinion and that he contradicted it. Another form of the words is, "the Qur'ān is neither creation (infinitive) nor created, neither making (infinitive) nor made". (4) Ibn Ḥanbal's verdict was that those who call the Qur'ān created, those who express no opinion and those who call the recitation of it created were all one to him but "neither created nor uncreated" was as bad as "the Qur'ān is created". (5) He knew no reliable tradition that the speech of God has sound. (6)

The Ḥanbalīs say that God's speech is words and sounds which inhere in His essence and are eternal; some included

(1) Ibn abī'l-Ḥadīd, *sharḥ nahj al-balāgha* (Beirut) I, 636.
(2) BM. Or. 2675 f. 159v.
(3) Al-Baihaqī, *al-asmā' wal-ṣifāt* (1313) 198 f; Ibn al-Kathīr 10, 327.
(4) *Al-asmā' wal-ṣifāt* 200.
(5) Or. 2675 f. 154.
(6) Al-Bāqillānī, *tamhīd* (McCarthy) 203.

the parchment and binding of the volume. (1) What is between the two covers is the speech of God; what men read, hear and write is His speech itself; words and letters must be His speech and as it is agreed that that is eternal, the words must be eternal, uncreated. (2) A late report says that God was always speaking voluntarily so His words are infinite, inhering in His essence; "His attributes are not outside the connotation of His name" so He did not create words for, if they are created, the Qur'ān must be created. (3)

Abū Ya'lā al-Ḥanbalī (380/990-458/1065) accepted the eternal divine attributes and the face, hands &c. but not the beard and pudenda. (4) Many odd ideas cropped up; God did not speak after He had spoken in eternity, before time began. (5) The reading of the Qur'ān must not be called created nor uncreated. (6) The words, "I am God, there is no god beside Me" (K. 20, 14) must be uncreated; to say that, "He is God, one" (K. 112, 1) are created implies that He will die. (7) God now has no speech for it is finished. (8) Speech must be words and sounds so, as these are created, the Qur'ān must be created. (9) God had no speech till He created it and so could not give Himself names, describe Himself or have attributes till His creation gave Him names and described Him. (10) Speech consists of pauses and words; to say it is words and pauses is heresy. (11) A reader of the Qur'ān produced words and sounds like those uttered by God so exactly what God produced is heard from him. (12) Abū Sulaimān Aḥmad b. Muḥammad al-Khaṭṭābī (319/931-388/998) did not condemn

(1) Al-Ījī, *mawāqif* (Sorenson) 63.65.
(2) Al-Shahrastānī, *iqdām* 313; 'Abdullah b. As'ad al-Yāfi'ī, *marham al-'ilal* (1910) 289.
(3) Ibn Taymiyya, *majmū'a rasā'il wa masā'il* (Cairo 1923-30) 3, 40.67.
(4) Al-Shahrastānī, *al-milal wal-niḥal* 143; *marham* 260.
(5) *Tamhīd* 200.
(6) Al-Ash'arī, *maqālāt al-muslimīn* 292.
(7) *Marham* 190.
(8) *Marham* 196.
(9) *Marham* 288; Ibn Taymiyya, *majmū'a* 3, 67.
(10) *Tamhīd* 217.
(11) *Maqālāt* 292.
(12) 'Abd al-Jabbār, *majmū' fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf* 342.

as unbelievers those who gave a mystical interpretation of the Qur'ān and went wrong thereby. (1)

A late writer reports other ideas. The verb *taklīm* means to create hearing in men. What contradicts Qur'ān and *sunna* contradicts reason and revelation. The speech of God is coming into being, not originated; it is both coming into being and originated. Eternal sounds are not heard from the reader of the Qur'ān. He, who speaks by the exercise of will, is more noble than one who speaks from his essence. (2)

To come to those who were more or less systematic thinkers.

Abu'l-Hudhail (d. c. 226/841 or 235/850). The creative speech of God is not in a substrate and is not the same as His command which inheres in some body. The Qur'ān is an accident and may be in many places at once; its relation to the speech of God is not defined. He is reported to have said that when a reader of the Qur'ān dies, the Qur'ān dies with him. Al-Naẓẓām (d. 231/846). Creative speech is an accident; the speech of God is a body, a combination of sounds which cannot be in two places at once and which can be heard. The Qur'ān is a miracle.

Bishr b. al-Mu'tamir (d. 210/825). Creation is God's willing a thing, not the creative "be". (3) (?)

Thumāma (d. 213/828). There are two versions of his teaching. If the Qur'ān is the speech of God, it is created; if it is the work of nature, a secondary act, it has no agent, is not created but is not the creator. The other version is that speech is a secondary *(muwallad)* act produced by organs of speech so God has no speech. (4) Where knowledge of God is not necessary there is neither command nor prohibition. (5)

Ma'mar (early third century H.). God is *mutakallim* meaning "maker of speech in others" (a common Mu'tazilī idea) in the sense that He necessitates it. Speech is the

(1) *Asmā' wal-ṣifāt* 192.
(2) Ibn Taymiyya, *risāla ba'albakiyya* 406-432.
(3) *Marham* 190.
(4) BM. Add. 27526 f. 116r.
(5) Shahfūr, *tabṣīr* (1955) 74.

natural act of the body in which it occurs; the Qur'ān is the act of the place in which it happens to be and so is an accident. God does not create accidents.

Ibn Kullāb (d. c. 240/854). The speech *(kalām, qawl)* of God is an attribute in Him, one, indivisible, not words or sounds; like the other attributes it is divine but not God. Speech is neither body nor accident. Ibn Kullāb was the first to say that speech inheres in God which means that He does not speak by the exercise of will or power, (1) Moses heard this speech but common folk do not; they hear only the expression *('ibāra, i'tibār)* of it which may vary. The Arabic Qur'ān, whether written or heard, is a description *(rasm)* of God's speech. Ibn Kullāb has been called a fore-runner of al-Ash'arī. (2)

Ibn Karrām (d. 255/869). The speech *(kalām)* of God is eternal, His utterance *(qawl)* is many phenomena in His essence. His command is twofold; a. creative, its effect follows it immediately; b. an order or statement when the effect does not necessarily follow. The words and sounds of the Qur'ān are eternal. (3) Another report explains *kalām* as the power to speak. (4) The Qur'ān is God's utterance and He does not speak by an utterance inhering in Himself but by being an utterer *(qā'iliyya)*. He speaks when He creates words and sounds in Himself. (5) His speech can be heard. (6)

It is heresy to say that the Qur'ān is *qawl*. (7)

Ḍirār and al-Najjār (early 3rd. century H.) All speech is from God and men have nothing to do with it. (8)

'Abbād b. Sulaimān (contemporary of Ibn Kullāb). God

(1) Ibn Taymiyya, *majmū'a* 3, 342 ; *r.ba'albakiyya* 395-98.
(2) *Iqdām* 303.
(3) *Marham* 166, 178.
(4) Add. 27526 f.115v. *kallama* (K. 2, 254/253) is so explained and the explanation rejected.
(5) Muḥammad b. 'Umar al-Rāzī, *kitāb al-arba'īn* (1934) 177 ; al-Shahrastānī, *milal* 83.
(6) *Iqdām* 288.
(7) L.A. 15, 427.
(8) *r. ba'albakiyya* 423.

is *mukallim*, one who speaks to others; His speech is one, mental and becomes multiple by the coming into being of what is addressed; in eternity it is not command, prohibition or report for these are phenomenal. Mental speech is in eternity only. (1) The Qur'ān is accidents.

Murdār (disciple of Bishr b. al-Mu'tamir). The speech of God is not created and the Qur'ān is created. This may have prompted the disciples of Murdār, Ja'far b. Ḥarb and his namesake b. Mubashshir to say that God created the Qur'ān on the Tablet so it cannot be in two places at once but men made the Qur'ān on earth from the original in heaven. Ibn Ḥazm adds details: on the Tablet the Qur'ān is an accident and in the hearts of men it is report *(ḥikāya)* made by them. (2)

Al-Aṣamm (fl. 220/835). The Qur'ān is a created body. This may well be a protest against the idea that it was an accident or accidents.

Al-Iskāfī (d. 240/854). God is *mukallim* because *mutakallim* suggests incarnation; the act of speaking is identical with what is said. The speech of God is a created accident which may be in many places at once. (3)

Al-Jāḥiẓ (d. 255/869). The Qur'ān is body. The "balance" of the resurrection story might be a metaphor as a literal interpretation made the judgement too material. (4) Ibn al-Rawandī (d. 298/910) would not use the terms substance and accident for the Qur'ān, declaring that it was an idea. (5)

Al-Jubbā'ī (d. 303/915). That God is a speaker means "giver of speech" and this speech endures. The Qur'ān is an accident which can be in many places at once. When a man recites it, God creates speech for Himself along with the spoken word and this speech is heard, word by word, with every recital. (6) If a thousand recited the Qur'ān, the speech of God is with each one and each one has what all have, no

(1) *Itḥāf al-sāda* 2, 6.
(2) Ibn Ḥazm, *fiṣal* 4, 191.
(3) 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *uṣūl al-dīn* 222.
(4) Al-Jāḥiẓ, *rasā'il* (Cairo 1932) 150.
(5) Al-Ash'arī, *maqālāt* 589.
(6) *Iqdām* 350.

one having more than another. (1) Al-Juwainī adds further details:

The speech of God accompanies the reciting (of the Qur'ān) by every reader; then it is, in his opinion, words that go along with the separate sounds in the enunciation of the (human) words but they (God's words) are not sounds. He says also that they (God's words) exist alongside the written word. (2)

Abū Hāshim, the son of al-Jubbā'ī. No organism is needed to produce the speech of God; this is explained as meaning that it is mental speech which yet can be heard; Abū Hāshim called it suggestions *(khawāṭir)*. (3)

Al-Ash'arī (d. 324/925). The speech of God is eternal consisting of words and pauses so it is not mental speech and can be heard. Among men, speaker means able to speak; if he does not use the power given him for a specific purpose, he can say something else by it; this applies also to God. The Qur'ān is the speech of God and is a unity to be explained only by itself. The written volume is created but it is better not to affirm that the reading of it is created or uncreated. Being an attribute, a quality, speech must inhere in God for nothing can inhere in a quality. (4) Speech corresponds to the attribute *(ṣifa)*, speaking *(mutakallim)* to the description *(waṣf)* which is the attribute in action; but this distinction is denied. (5)

Reports of al-Ash'arī's teaching are many, but may refer to the doctrines of his followers. God is always saying "be" to what He wants to create. (1) His words to angels and prophets are guides to His speech. (7) His voice can be heard; al-Māturīdī and al-Isfarā'īnī denied this. (8) His speech is an idea in His

(1) Al-Juwainī, *shāmil* 124.
(2) Al-Juwainī, *irshād* 71.
(3) Al-Rāzī, *muḥaṣṣal* 76.
(4) *Ibāna* 13 ; *luma'* 15.23.27 ; *maqālāt* 292.
(5) *Uṣūl al-dīn* 115, 128.
(6) Ibn Ḥazm, *fiṣal* 2, 212.
(7) Ibn Ḥazm, *fiṣal* 3, 6. 4, 212.
(8) Al-Taftāzānī, *sharḥ 'aqīdat al-Nasafī* (1335) 84.

essence and His speaking to Moses was the creation of a perception by which Moses understood the idea. (1)

Al-Māturīdī (d. 333/944). God spoke without the letters of the alphabet but Gabriel heard what was said as words and an alphabet so the book on earth is what Gabriel heard. (2) In other words, God gave His commands to Gabriel in mental speech and he passed them on to Muḥammad in Arabic. (3)

Al-Bāqillānī (d. 403/1013). The speech of God is mental, an attribute of His essence so, as He cannot come to an end, it cannot be exhausted. Words are pointers to it. His description of Himself is an idea *(maʿnā)* and His description of Himself by attributes of action is eternal for it is His speech which is neither created nor originated. Descriptions of His actions are due to attributes of action which are phenomenal. (4) Tongues read the Qur'ān, hearts remember it, but, like man's knowledge of God, it does not inhere in him because the reading and memory of it are created though what is read or known is uncreated. On earth the Qur'ān is a report of the eternal book. (5) Moses heard the voice of God; usually only the voice of the reader is heard. (6) The speech of God is one and does not change with a change of name; in Hebrew it is the Torah, in Syriac it is the Gospel and in Arabic the Qur'ān. If a foreigner knows no Arabic and the Qur'ān reaches him through his own tongue, it is a warner to him. (7)

Al-Qalānisī (contemporary of al-Bāqillānī). The mental speech of God is eternal but was so called only in eternity when it was not command or statement because these are phenomenal; then it became statement or command of its own accord for it is an attribute and nothing can inhere in it. (8) The creative

(1) Muḥammad b. abi'l-Sharīf, *musāmara* 75; Ibn Taymiyya, *majmūʿa* 3, 43; al-Taftāzānī marg. 85.

(2) Al-Rāzī, *munāẓarāt* 34. Or. 12781 f. 26v.

(3) Or. 12781 f. 45v, 46r, 48r.

(4) *Tamhīd* 200. 213-6. 250. 263.

(5) Ḥasan b. ʿAbd al-Muḥsin, *al-rawḍa al-bahiyya* 47 f.

(6) *Al-rawḍa al-bahiyya* 44; *musāmara* 75.

(7) *Tamhīd* 201.

(8) *Al-rawḍa al-bahiyya* 50; al-Subkī, *ṭabaqāt* 2, 51.

"be" was not addressed to something already existing nor to something non-existent. (1)

Ibn Ḥazm (d. 456/1064). The Qur'ān is the speech of God and His knowledge; it is divine. Written or read it is the word of God but the paper on which it is written and the voice are created. Resident in Spain Ibn Ḥazm was in touch with eastern thought so it is curious that he associates speech with knowledge while the east was apt to make speech independent of knowledge and will. The miraculous nature of the Qur'ān lasts till the end of the world. The *qawl* of God is not the same as His *kalām* and His speaking to persons and things. (2)

Al-Juwainī, Imām al-Ḥaramain (d. 478/1085). Speech inheres in God, it is an idea, eternal, one, not sounds and words. Words and sounds are two names for the same thing; sounds without meaning can be called speech. The speech which is in God's self is interpreted to men by expressions; the eternal speech is always report and command &c. but the reading of the Qur'ān is not the eternal speech but only an indication of it so it does not inhere in heart or book. (3)

Al-Ghazālī (d. 505/1111). The speech of God is mental, inhering in His essence, eternal, is not sounds or words and is unlike all other speech; it is an idea waiting for its occasion in time. God has one all-embracing knowledge so He can have one speech which includes all forms of diction. In another place it is said that before the origination of speech the eternal essence knew in a way different from its knowledge after this origination; the former is called silence and the latter speech. Presumably origination here means the creation of things and persons to whom speech can refer and to whom it can be addressed. As in the hereafter men will see God, who has neither form nor colour (the only visibles men know), so they will understand the speech which is like nothing on earth.

Three terms refer to the Qur'ān; what is read *(al-maqrū')* which is the eternal Qur'ān, reading *(qirā'a)* an act and so

(1) Add. 27526 f. 172v.
(2) Ibn Ḥazm, *fiṣal* I, 63. 3, 7 f. II, 16.
(3) *Irshād* 74-8.

phenomenal, *qur'ān* is ambivalent and may have either of the former meanings. (1) The eternal Qur'ān is with God but the arrangement of it took place in time. (2) God's speech is in the Qur'ān but the eternal attribute is not there just as the word fire in it does not burn the book. Some attributes like capable, commanding require objects but that does not imply that those objects existed from all eternity. "God has an attribute" and "an attribute inheres in God" both mean the same thing. For the reasons given above Moses could not have heard God speak; the question should never have been asked. (3)

'Abd al-Jabbār (d. 415/1024). He might be called the last of the Mu'tazila. Speech is words, sounds, gestures which agreement has made meaningful; it is an act and therefore phenomenal, created by God and not an emanation from His essence. If it were that, He could use all forms of speech even lies and would be always speaking. God's acts prove the existence of the divine attributes so the only proof that He is a speaker is that He speaks. Some do not accept "maker of speech" so how can they prove that He speaks? Reason and revelation show that *mutakallim* means maker of speech.

1. *a.* Reason tells us that He causes stones and trees to speak much as djinn speak through epileptics.
   b. the inimitability of the Qur'ān; this is not entirely conclusive as it might be the work of a deputy.
2. *a.* Revelation is in the miracles which prove that prophets are truthful and they call their message the speech of God.
   b. What proves a prophet truthful must come from God.

The telling is the tale *(al-ḥikāya 'ain al-maḥkī)*; this is because the speech of God endures and is ideas not words. It is one but may be in many places, also in memories or books.

(1) Al-Ghazālī, *iqtiṣād* 125.
(2) Al-Ghazālī, *iqtiṣād* 127.
(3) Al-Ghazālī, *iḥyā al-'ulūm* bk. I, chap. I. *faṣl* 3. *rukn* 2.

It can finish only when all sounds, books and memory have ceased to be. The Qur'ān is God's last speech to men but He still speaks to angels. (1)

The phrase, maker of speech, is not used by the early Mu'tazilīs though later writers make it characteristic of the school of thought; perhaps less objectionable than the Qur'ān is created. 'Abd al-Jabbār puts an argument from reason before one from revelation.

From the sixth century orthodox doctrine is fixed, discussion is about details so only these need be mentioned. Arguments for and against proliferate.

Al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar (d. 606/1209). God's speech is mental, one, eternal and is directed by will (2); this opposed the opinion that, if speech is an eternal attribute in the essence of God, He is always speaking. His speech cannot be heard now; He will be seen in the hereafter because all that exists can be seen but there is no such connection between hearing and sounds. (3) God's speech is not sounds and words but reason and revelation prove that it is eternal. (4) All aspects of speech are forms of statement. (5)

Al-Taftāzānī, 'Umar b. Mas'ūd (d. 791/1389). The agreement of Muslims and general report allow us to argue from human speech to divine. The right formula for men is "the Qur'ān is the speech of God, uncreated". (6) Moses heard sounds which were guides to God's speech and, as there was no intermediary, he was called *kalīm*, the man to whom God spoke. The super-commentary adds, "Moses heard the sound from all directions." The Qur'ān which is in the hands of men is the direct creation of God. (7) The anonymous super-commentary says that God's speech includes all revealed books and they differ in importance, in a descending scale, Qur'ān, Gospel and

(1) 'Abd al-Jabbār, *taklīf* 316-340 ; *muġnī*, vol. VII (Cairo 1961).
(2) Al-Rāzī, *muḥaṣṣal* 124.
(3) Al-Rāzī, *muḥaṣṣal* 135.
(4) Al-Rāzī, *muḥaṣṣal* marg. *(ma'ālim uṣūl al-dīn)* 53.
(5) Al-Rāzī, *muḥaṣṣal* marg. *(ma'ālim uṣūl al-dīn)* 57.
(6) Al-Taftāzānī 86.
(7) Al-Taftāzānī 84.

Torah. The difference between the two senses of the word Qur'ān is thus expressed; Haman and Pharoah are in the Qur'ān but not in God's essence, only His knowledge about them. That phenomena cannot inhere in God is a religious necessity. (1)

Ibn Taymiyya, Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm (d. 728/1328). In defining his own position he says that God speaks from His essence, did not become a speaker after being silent but could always speak. His speech is not created and not separate from Himself; it is one and yet may be statement, command, prohibition, exhortation or wish; it is not sounds for they do not endure two units of time. (2) The orthodox view is that *mutakallim* denotes a speaker by his own act and will in whom speech inheres; a theory which has been condemned as combining two incompatibles. Speech is both an attribute of essence and of action. (3) It could not have been created by God outside Himself. (4) The Arabic Qur'ān is the speech of God; when read, it is His utterance but the voice is that of the reader. (5)

In a popular tract Ibn Taymiyya points out that speech belongs to him who first uttered it, not to him who only repeats it. The earliest texts of the Qur'ān were not vocalised but correct pronunciation was highly esteemed; Abū Bakr and ʿUmar said, "It is better to get the inflections in the Qur'ān right rather than certain consonants". When written or read it is not to be called created or uncreated; for the former is not true of God's speech and the latter not true of the acts of men. Nevertheless what is between the covers of the book is the speech of God. It is heresy to say that God does not speak with words and sounds. (6) At one time he would not decide how God spoke to Moses, at another, Moses heard God's voice, at a third that God's speaking was the creation of a

(1) Al-Taftāzānī and marg. 85.
(2) Ibn Taymiyya, *minhāj al-sunna* I, 225.
(3) *Minhāj al-sunna* I, 223.
(4) *Minhāj al-sunna* I, 222.
(5) Ibn Taymiyya, *majmūʿa* 3, 35. 45.
(6) Ibn Taymiyya, *ʿaqīda* (Cairo 1358) 42-45; *majmūʿa* 3, 155.

perception by which he understood the idea which is speech, and again, if speech is words, he may have heard words created by God in something outside Himself. (1)

That speech originated in the mind while the tongue was only a tool was a familiar idea and the verse, sometimes ascribed to al-Akhṭal though it is not in the diwan:—

Speech is in the heart and the tongue has been made a guide to the heart

is quoted by several writers. (2)

In places familiar ideas find more detailed expression. The Qur'ān is not the only record of God's speech; all revealed books, those given to Abraham, Moses, David and Jesus are His speech, His attribute and uncreated. (3) The questions Where? When? How? and How much? cannot be asked about God's speech as it neither increases nor decreases and in it are no successive letters, words or sounds. (4) Yet there is no difference between what God said, what Gabriel heard and repeated, what Muḥammad heard and repeated and what is written. (5)

Some of the arguments are of doubtful value. The Qur'ān is the speech of God and its miraculous character proves that revelation is true so we can argue for the existence of speech, verbal or mental, on the basis of revelation. The author maintained that this is not arguing in a circle though his critics did not agree. (6) The consonants k n (*kun* = be) must be uncreated for them to produce creation; otherwise there would be infinite retrogression. Therefore all consonants are uncreated. (7) The archetypal letters are eternal; their representatives are phenomenal. (8)

(1) Ibn Taymiyya, *majmū'a* 3, 35, 43, 149 f, 153.
(2) *Muḥaṣṣal* 126.
(3) Or. 12781 f. 24r.
(4) Or. 12781 f. 45.
(5) Or. 12781 f. 45r.
(6) Al-Ījī 63.
(7) 'Abd al-Qādir, *ghunya* § *kalām*.
(8) *K. ba'albakiyya* 432.

That an angel, not God, spoke to Adam (K. 2, 35/36) is an attempt to exalt the majesty of God.

Revelation is accompanied by a sound caused by the beating of angels' wings; God's voice can be loud or louder as He wishes. (1)

Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (d. 895/1490). God's speech is eternal, inhering in His essence; it is not words or sounds and is not interrupted by silence. No phenomenal qualities attach to it; that it is not a totality *(kull)* is one of its differences from human speech and the phrase must not be pressed into meaning that it is infinite. Reason proves that God's speech must exist but revelation is a stronger proof. (2)

Muḥammad 'Abduh (d. 1323/1905). It is well known that in some ways he was akin to the Mu'tazila. Reason does not compel us to believe that God can speak but revelation tells us that he does so and the Qur'ān proclaims that it is His speech. The source of the speech, which we hear, must be in Him, eternal with His eternity; what is heard is the expression of the eternal quality *(waṣf)*, is obviously phenomenal and part of His creation. Written or memorized, the Qur'ān is the product of His power. During the *miḥna* some were ready to say that the Qur'ān was made (*maj'ūl* K. 41, 2) or originated (*muḥdath* K. 21, 1) but refused to call it created. (3) It is not surprising that in a later edition of the *risāla* the statement was changed. "The Qur'ān declares that it is the speech of God. Now the source of the speech which proceeds from God must necessarily be one of His attributes, eternal by reason of His eternity." (4)

The Shī'a agree with the Mu'tazila. It is known by revelation that God speaks, is *mutakallim* "maker of speech" which is therefore originated. It is letters and sounds because Moses heard it and it inheres in things outside God, in the tree which

(1) *Al-asmā' wal-ṣifāt* 204.
(2) *Al-hiba wal-'aṭā'* (Cairo) 1345, 60 ff.
(3) Ibn al-Athīr, *history*, 6, 300.
(4) *Risāla al-tawḥīd* (ist. ed.) 33 ; C. C. Adams, *modernism* 148.

Moses heard. It is not eternal for there is only one eternal, God. He is the originator *(muḥdith)* of the Qur'ān. (1)

Here are arguments to prove that the Qur'ān is created. Verse 16, 42/39 "Be" is part of a conditional sentence where the protasis precedes the apodosis, *kun* has two consonants and the second follows the first. 11,1 "established and set forth with clearness" can only refer to something created; 12,2 "an Arabic Qur'ān", Arabic therefore created. It is a miracle, therefore created. God is the lord of the Qur'ān and everything which has a lord is created. The answer is that these refer to the book on earth. (2)

Theological hatreds were fierce. Yet, those, who say that God's speech is mental and the Qur'ān only an expression of it, as a result of their belief do not curse those who say that what is between the covers of the book is not the speech of God, those who do not admit that His speech cannot be rivalled and that what is read or memorized is His speech. (3)

To sum up; there was no clear line of development. After the decay of the Mu'tazila all agreed that the Qur'ān was the eternal speech of God but interpretations differed. Some ideas were dropped, others came in but variety was still possible. It was said to be an attribute of essence or one of action though not all recognized that these ideas were incompatible. The relation of the Qur'ān to the whole speech of God was not decided. A strange saying runs, "Wisdom says that God must send prophets but reason does not say so." (4)

Appendix
Waṣf and *ṣifa*

Waṣf is an infinitive of a verb meaning 'describe', *ṣifa* a noun from the same root meaning 'description, quality'. According to al-Bāqillānī the Mu'tazila affirmed that God had

(1) *Al-bāb al-ḥādī 'ashar* 9v f. 50v.
(2) Al-Rāzī, *arba'īn* 181, 188.
(3) Al-Taftāzānī marg. 85.
(4) Or. 12518 f. 21v.

no names or qualities till He created speech with which other parts of His creation could talk about Him. It seems that al-Bāqillānī felt that a quality was somehow mixed up with speech, with the ability to talk about it. Adjectives derived from nature, place, occupation or religion all denoted qualities which were descriptions but somehow different in kind from qualities connected with power, knowledge and perhaps movement. This is summed up in the phrase, every description is a quality but not every quality is a description. Al-Baghdādī could see no difference between *waṣf* and *ṣifa*. Muḥammad ʿAbduh used *waṣf* where earlier writers used *ṣifa*. (1)

A. S. Tritton
(London)

(1) *Tamhīd* 216 ff. ; *uṣūl al-dīn* 115, 128.

LA NOTION DE 'ILM CHEZ LES PREMIERS MU'TAZILITES

L'essentiel de ces pages a été rédigé au cours de l'année 1966-67. Des études importantes sur des sujets très proches de nos préoccupations ayant entre temps paru (1) — tandis que nous nous attardions à l'examen de questions différentes —, nous avons pensé qu'il serait opportun de réunir les éléments rassemblés dans notre première ébauche en les enrichissant des conclusions apportées dans les ouvrages et articles cités. Nous abordons la question examinée dans la présente étude sous un angle différent de celui sous lequel l'abordent G. Vajda et J. Van Ess. Nous ne citerons par conséquent ces savants que dans la mesure où ils auront fourni à notre développement un élément nouveau.

Le *Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl*, en particulier le livre XII, intitulé *an-naẓar wa l-ma'ārif*, *le Šarḥ uṣūl al-ḫamsa* du qāḍī 'Abd al-Ğabbār (2) (m. 415/1024), le *Maǧmū' fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf* rédigé par Ibn Mattawayh, le disciple du qāḍī (M. 460/1067), attestent l'utilisation fréquente d'une notion spécifi-

(1) Notamment les articles de G. Vajda, *La connaissance naturelle de Dieu selon al-Ğāḥiẓ critiquée par les mu'tazilites*, in *Studia Islamica* XXIV (1966), pp. 19-33 ; et *Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia*, in *R.E.J.* CXXVI (1967), fasc. 2-3, pp. 135-189 et fasc. 4, pp. 375-397. L'article de J. Van Ess, *Ğāḥiẓ und die aṣḥāb al-ma'ārif in Der Islam, Band* 42, fasc. 2-3 (sept. 1966), pp. 169-178. Enfin du même, son important ouvrage, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden, 1966.

(2) *Imlā'* de son disciple Mankadīm (Waǧh-al-Qamar m. 425/1033). Cf. *Šarḥ*, pp. 28-29.

quement mu'tazilite, le *sukūn an-nafs* ou tranquillité de l'âme, présenté comme critère de la science certaine *('ilm)*. Cette notion considérée comme critère épistémologique apparaît, en outre, dans les définitions du *'ilm* mu'tazilite données par certains auteurs sunnites (1).

Au début du *Muġnī* XII, alors que le qāḍī s'efforce de transmettre la définition du *'ilm* donnée par ses maîtres Abū 'Alī et Abū Hāšim al-Ǧubbā'ī, on lit : « C'est la conviction *(i'tiqād)* quant à un objet tel qu'il est *('alā mā huwa bih)* accompagnée de la tranquillité de l'âme par laquelle la science se caractérise *(ma'a sukūn an-nafs al-laḍī yaḫtaṣṣu bihi l-'ilm)* » (2). Cette notion de *sukūn an-nafs* inspire une critériologie toute particulière, s'appuyant sur l'idée d'accord de l'âme avec elle-même quant à l'objet de la connaissance (3).

Une mise au point terminologique est, tout d'abord, nécessaire concernant les termes *'ilm* (savoir) et *ma'rifa* (connaissance). On sera amené à passer constamment de l'un à l'autre, cette oscillation provenant des textes mêmes utilisés, où il n'est pas fait de distinction spécifique entre *'ilm* et *ma'rifa* (4). Précisons simplement que le mot *'ilm* qui exprime la notion de « savoir » — sans qu'il y ait jamais parfaite adéquation entre ces deux termes — désigne le résultat cognitif extra-mental auquel aboutit la démarche de l'examen rationnel *(naẓar)*. Comme, en outre, le *'ilm* en islamologie a communément Dieu pour objet ou du moins pour but final, il revêt une allure de transcendance intellectualisée et a, pour corollaire, la notion de certitude intime ou conviction *(i'tiqād)* propre à la foi ; si bien que l'on peut souvent traduire *'ilm* par « science certaine », le *ma'lūm*

(1) *Uṣūl*, 5. *Iršād*, 13. *Mustaṣfā* I, 25.

(2) *Muġnī* XII, 151, 8-9 et *passim*. Cf. aussi *Šarḥ*, 46-47, *Mu'tamad* I, 10, *Muḥīṭ*, 16. A ce sujet voir G. Vajda, *Autour de... la connaissance*, pp. 140-141 et notes 5 et 6.

(3) La validité de ce critère est d'ailleurs diversement acceptée par le cercle mu'tazilite du qāḍī. Ainsi, le maître de ce dernier, Abū 'Alī al-Ǧubbā'ī, lui préfère-t-il le caractère sain du *'ilm (salāma)* le mettant à l'abri de la contradiction *(nafy at-tanāqud 'anhu)*. G. *Muġnī* XII, 361, l. 12 cl 37 l. 20-21.

(4) L'acception sufie du terme *ma'rifa* est ici éliminée. Peut-être est-ce dans cette intention que le qāḍī insiste, à plusieurs reprises, sur la similitude des termes *'ilm* et *ma'rifa*. Cf. en particulier *Muġnī* XII, 16, l. 3-5, et *Šarḥ*, 46, l. 1 : « *ammā l-ma'rifa wa-d-dirāya wa-l-'ilm naẓā'ir* ».

étant ce qui est connu ou connaissable avec certitude et n'admet pas de doute en tant, qu'à la limite, il ramène à Dieu (1). Tandis que la notion de *ma'rifa* met plutôt l'accent sur l'aspect subjectif impliqué par la connaissance, c'est le résultat du *naẓar* en tant qu'il est appréhendé par l'intellect, c'est le savoir du sujet connaissant auquel « ne s'attache ici aucune connotation mystique ou gnostique » (2).

Comment le problème de la connaissance s'est-il posé aux premiers mu'tazilites et comment ceux-ci l'ont-ils résolu ? Les sources directes qui pourraient nous faire connaître les démarches rationnelles des débuts de cette école et nous permettraient d'en saisir la genèse sont inexistantes. Aussi loin qu'on puisse remonter dans les origines du *kalām*, on est encore peu renseigné à ce sujet (3). Les informations données par les recueils biobibliographiques tels que le *Fihrist* d'Ibn an-Nadīm (m. 377/987) ou les *Wafāyāt* d'Ibn Ḫallikān (608-1211/681-1282) font état de nombreux ouvrages de Wāṣil b. 'Aṭā' (80-131/700-750) tous disparus. De la liste donnée par le *Fihrist*, et qui cite le mu'tazilite A. l-Qāsim al-Balḫī (m. 319/930) (4) on retiendra le *K. al manzila bayn manzilatayn* et le *Kitāb al-tawḥīd* (4). A ce même Wāṣil, I. Ḫallikān dans ses *Wafāyāt* attribue un *K. al-tawba* notion fondamentale en éthique mu'tazilite, un *K. fī-l-tawḥīd wa l-'adl*, un *K. as-sabīl ilā ma'rifat al-ḥaqq* ainsi qu'un *K. Ṭabaqāt ahl al-'ilm wa-l-ḥaqq* (5). Pour notre part, nous nous fierons au rapport d'al-Balḫī, en admettant comme principe méthodologique que l'information la plus ancienne est la plus sûre, l'hypothèse d'insertions tendancieuses qui auraient pu se glisser entre Ibn an-Nadīm et Ibn Ḫallikān

(1) Cette nuance est retenue en dialectal, « *ma'lūm* » veut dire : « certainement ».

(2) Cf. G. Vajda, *Autour de la théorie de la connaissance*, in *R.E.J.* CXXVI, fasc. 2-3 (1967), p. 140, n. 6.

(3) Cf. S. Pines, *Some problems of Islamic Philosophy*, in *Islamic Culture*, Hyderabad XI (1937), pp. 66-67. Dans ses *Maqālāt* al-Aš'arī s'en tient à une mention de l'opinion de Wāṣil au sujet du *muḥkam*, terme dont le sens est parfaitement compris, et du *mutašābih*, terme ou verset du Coran dont le sens apparent *(ẓāhir)* comporte des significations diverses *(ma'ānī muḫtalifa)* et qui prête à exégèse. *Maq.*, 222-223.

(4) G. J. W. Fück, *Some hitherto unpublished texts of the Mu'tazilite movement from I. al-Nadīm's kitāb al-Fihrist*, in *Mélanges Muh. Shafī'*, Lahore, 1955, p. 53.

(5) *Wafayāt*, Le Caire, 1949, V, 63, Beyrouth, 1971, VI, 11.

ne pouvant, en l'état actuel de nos connaissances, être écartée avec certitude. Il demeure néanmoins acquis que la codification des sources du droit musulman trouve son inspiration dans la division des principes de la connaissance établie par Wāṣil b. ʿAṭāʾ. Dans son ouvrage sur l'atomisme musulman, Salomon Pines traduit un passage fort intéressant de Ǧāḥiẓ (m. 256/872), rapporté par Hilāl al-ʿAskarī (après 395/1004) dans son *K. al-awāʾil* (1) : « Abū ʿUṯmān disait : on ne connaissait pas, en Islām, d'ouvrages sur les différentes catégories d'hérétiques *(mulḥidīn)*, ni sur les classes *(ṭabaqāt)* des ḫāriǧites, ni sur les šiʿites extrémistes, ni sur les adeptes des *ḥašwīya* (2), avant l'ouvrage de Wāṣil b. ʿAṭāʾ ; c'est de cet ouvrage qu'est tiré tout principe *(aṣl)* adopté par les *ʿulamāʾ*, lors de leur discussion *(kalām)* au sujet des statuts légaux *(aḥkām)*. Il est, en effet, le premier à avoir affirmé que le vrai peut être connu de quatre manières : par un livre parlant *(nāṭiq)* [attestant le vrai] (3), un récit faisant l'unanimité *(ḫabar muǧtamaʿ ʿalayh)*, une preuve rationnelle *(ḥuǧǧatu ʿaqlī)* et un accord unanime de la communauté *(wa iǧmāʿ mina-l-umma)*. » Dans l'article cité plus haut, Salomon Pines résume le passage ici traduit : « A surviving trace of the above mentioned terminology of the mutakallimūn may be found in the *fiqh* of the Imamite uṣūliyy-s. They recognised *ʿaql* not *qiyās* as an *aṣl* » (4).

Le père du muʿtazilisme peut donc être considéré comme l'inspirateur des *uṣūl*, dont on sait qu'ils furent codifiés par Šāfiʿī (150-204/767-820) dans la *Risāla* (5).

(1) Ms. Paris 5986. Cité dans l'article de Salomon Pines mentionné plus haut, pp. 67-68. Ce passage est traduit par l'auteur dans ses *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Berlin, 1936, p. 126. Cf. trad. A. Rīda. Le Caire, 1365/1946, p. 124.

(2) Étymologiquement ce terme désigne ceux qui « farcissent » leurs propos de *ḥadīt-s* vrais ou apocryphes. Pour un muʿtazilite, les *ḥašwīyya* sont ceux qui fondent la légitimité de la dynastie sur la toute-puissance divine, la prédestination, s'appuyant d'ailleurs sur des preuves scripturaires, ce qui explique que traditionalistes, ǧabrites et traditionnistes avaient partie liée.

(3) Voir à ce sujet *Beiträge*, trad. A. Rīda, p. 124, n. 4.

(4) *Loc. cit.*, p. 68.

(5) Voir à ce sujet J. Schacht, *The Origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford, 1959, p. 1 sq. et *passim*. Il est intéressant de noter ici la remarque de M. Henri Laoust... : « Il suivit aussi, à Médine, l'enseignement de Mālik b. Anas. Mais il compta encore, parmi ses maîtres, Ibrāhīm b. Muḥ. b. Abī Yaḥyā

« Le caractère fort élaboré de l'œuvre, nous dit H. Laoust, témoigne de l'existence d'une tradition juridique déjà longue et fait de cette *Risāla* autant l'aboutissement d'efforts antérieurs imparfaitement connus, que le point de départ d'une nouvelle discipline appelée à de riches développements »(1). Parmi ces efforts imparfaitement connus, il faut rappeler l'élaboration des « cinq grands principes mu'tazilites *(al-uṣūl al-ḫamsa)* par A. l-Huḏayl (131-235/751-849) et dont la formulation a été aussi ... attribuée à Wāṣil. » (2).

Ce que l'on sait de Wāṣil b. 'Aṭā' et de 'Amr b. 'Ubayd (80-144/699-761) est succinct (3). Šaharastānī nous rapporte, dans ses *Milal*, que Wāṣil posa le problème de la négation des attributs *(nafy aṣ-ṣifāt)* pour sauvegarder le dogme de l'unicité divine *(tawḥīd)* (4). Il semble cependant qu'à cette époque ce soit surtout la thèse de la position intermédiaire *(al-manzila bayn al-manzilatayn)* qui ait préoccupé les théologiens mu'tazilites (5). Cette thèse prit naissance au cours de la discussion qui eut lieu entre Ḥasan al-Baṣrī et Wāṣil (6), discussion suscitée par le conflit entre 'Alī, Ṭalḥa et Zubayr. Restant au-dessus de la mêlée, les mu'tazilites adoptèrent la solution du juste milieu qui, en politique, s'exprime par l'abstention *(tawaqquf)* (7

(m. 184/800), que la critique sunnite a parfois jugé avec sévérité, dénonçant en lui un qadarī, un jahmī et un chiite », *Schismes*, 90. Cf. *Manāqib* de Rāzī, p. 11, où l'auteur dit avoir lu la biographie d'Ibrahīm par 'Abd-al-Ğabbār dans ses *Ṭabaqāt* non retrouvées. A la page 50 des *Manāqib*, Rāzī parle d'un certain Ibn Ḫalīd (Muslim az-Zanğī) qui était mu'tazilite et disciple de Ġaylān ad-Dimašqī et de Ḥafṣ al-Fard. Il admettait la création du Coran, mais rejetait la valeur des *aḫbār al-āḥād*.

(1) *Schismes*, 91.

(2) *Schismes*, 102.

(3) Ibn an-Nadīm attribue à 'Amr b. 'Ubayd un *K. al-tawḥīd wal-'adl*. G. J. W. Füch, article cité, p. 56. Au sujet de 'Amr b. 'Ubayd, cf. J. Van Ess, *Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubayd zu einem Text des 'Alī b. 'Umar ad-Darāquṭnī*. Beyrouth, 1967. Cette étude nous apprend que 'Amr n'était pas en odeur de sainteté dans les milieux traditionnistes. Indice intéressant, mais à partir duquel il est difficile d'aboutir à des prises de position précises.

(4) *Milal* I, 57. Nader, *Mu'tazila*, 8. A ce sujet, cf. D. Gimaret in *Journal Asiatique*, Paris, 1970, p. 42 qui, à juste titre, voit, dans cette affirmation, l'origine de la théorie des *aḥwāl* chez A. Hāšim.

(5) *Ṭab.*, 33-34.

(6) *Farq*, 98, 100-101. *Maǧmū'*, 422.

(7) *Milal*, 61.

Position logique pour des hommes qui se voulaient défenseurs de la raison considérée comme garde-fou, endiguant l'opinion aveugle de la passion et du préjugé (1). Ensuite, le contexte idéologique dans lequel se développa le mu'tazilisme donnait une grande place à la doctrine du libre arbitre. Cette doctrine qadarite qui s'opposait à celle des *muǧabbira*, partisans de la toute puissance divine, conférait à l'homme puissance *(qudra)*, et impliquait la notion de la justice divine dans la mesure où, dans l'optique islamique, c'est cette justice qui donne à l'homme puissance et pouvoir d'agir *(istiṭā'a)*, tous deux nécessaires pour tirer parti du libre arbitre *(iḫtiyār)* (2).

En réalité, les textes actuellement à notre portée font ressortir que Wāṣil et 'Amr b. 'Ubayd se sont beaucoup préoccupés du statut du musulman coupable d'une faute grave et du problème posé par l'éternité des peines de l'enfer. Selon I. al-Murtaḍā, la tradition fait dire au Prophète : « Il y aura, dans ma communauté, un homme appelé Wāṣil b. 'Aṭā' qui distinguera entre le vrai et le faux » (3). Selon ce même auteur, c'est Wāṣil qui résout le problème posé par les Sumaniyya à Ǧahm b. Ṣafwān sur le moyen de connaître ce qui échappe aux sens (4).

Si l'on rapproche le passage des *Awā'il* traduit par S. Pines et cité plus haut, celui des *Ṭabaqāt* d'Ibn al-Murtaḍā p. 34 (5), et enfin le récit de la *munāẓara* entre Wāṣil et 'Amr b. 'Ubayd (*Ṭab.* p. 36), on peut affirmer que c'est à Wāṣil que revient le mérite d'avoir ouvert la voie au *kalām* mu'tazilite (6). Wāṣil serait à l'origine du mu'tazilisme, non seulement quant à la dénomination de l'*i'tizāl* et la position politique du *ṭawaqquf* : refus de prendre parti pour le ḫāriǧisme ou pour le murǧisme, mais aussi quant à la doctrine théologique. Le raisonnement

(1) *Maq.*, 480.

(2) Cf. *Milal* I, 58 qui signale l'influence de Ma'bad al-Ǧuhamī (m. 80/689) et de Ġaylān ad-Dimašqī (m. 110/729). Voir à ce sujet : *Schismes*, 48-49.

(3) *Ṭab.*, 291, 10-11. *Milal*, 58-62. *Farq*, 117. Baġdādī, *K. al-Milal*, 83. *Uṣūl*, 335. *Intiṣār*, 73, 118-119. *Milieu basrien*, 175.

(4) *Ṭab.*, 34.

(5) Cf. traduction D. Gimaret in *Journal Asiatique*, Paris, 1969, *Bouddha et les Bouddhistes*, p. 301.

(6) Un problème demeure, celui de l'authenticité des narrations d'Ibn al-Murtaḍā, dont la sympathie pour un certain mu'tazilisme est bien connue.

qui sous-tend le passage des *Ṭabaqāt* (p. 36) est celui-ci : le pécheur *(fāsiq)* ne peut être tenu pour hypocrite *(munāfiq)*, car il est pécheur soit parce qu'il ne sait pas, soit parce que l'indice *(adilla)* du vrai a été voilé par un indice équivoque *(šubha)*. Or, l'hypocrisie *(nifāq)* c'est la duplicité de celui qui sait et agit sciemment en opposition à la vérité qu'il connaît. Ce n'est donc pas parce qu'il a péché que la connaissance de Dieu a disparu de son cœur *(qalb)* (1), mais c'est parce qu'il a perdu cette connaissance qu'il a péché. Voilà posées les bases de la *manzila bayn al-manzilatayn* (position intermédiaire) (2) qui distingue entre l'impiété *(kufr)*, la négation de la foi *(imān)* et le péché grave *(fisq)*. Mais voilà, surtout, défini le principe qui régira le *kalām* mu'tazilite : la raison *('aql)* est capable d'accéder, par elle-même, aux vérités révélées et transmises par la tradition *(sam')*.

Il n'en demeure pas moins que les notions débattues, simplistes dans leur formulation, n'avaient pas une acception qui dépassât le plan déontologique ; les discussions portaient principalement sur des questions de fait. C'est avec Abū l-Huḏayl (131-235/748-849) et son neveu an-Naẓẓām (166-231/775-846) qu'on voit se dessiner un prolongement de la question de fait à celle de droit.

Le problème du statut ontologique des notions de bien *(ḥasan)* et de mal *(qabīḥ)* apparaît posé à cette époque. Selon Iskāfī, un mu'tazilite contemporain d'an-Naẓẓām (m. 240/854) (2), le bien est bon et le mal est mauvais par eux-mêmes *(li-nafsih)*, c'est-à-dire en vertu de leur propre nature (3). La désobéissance *(ma'ṣiya)* à un ordre *(amr)* est mauvaise par elle-même *(li-nafsihā)*. La théorie d'an-Naẓẓām est plus nuancée : la désobéissance à un ordre n'est mauvaise par elle-même que s'il n'est pas possible à Dieu de la tenir pour indifférente légalement *(kullu ma'ṣiyatī kāna lā yaǧūzu an yubīḥahā llahu subḥānah fa-hiya qabīḥa li-nafsihā)*, telles l'ignorance de Dieu et la croyance *(i'tiqād)* en ce qui n'est pas Lui. Tandis

(1) *Maq.*, 269 et *passim* ; *Šarḥ*, 137-138, 712-713 ; *Tabṣīr*, 29.

(2) *Ṭab.*, 78.

(3) Pour la théorie de 'Abd al-Ǧabbār et de ses maîtres voir le *Muġnī* et surtout le volume VI (1).

qu'un acte de désobéissance, que Dieu aurait pu ordonner, n'est mauvais qu'en vertu de la défense d'accomplir cet acte *(fa-hiya qabīḥa li-n-nahy)* (1). La théorie naẓẓāmienne semble distinguer deux aspects de la question, selon que l'on considère la plan théorique *(uṣūl)* ou celui de l'application pratique *(furūʿ)*. En ce qui concerne le premier, le bien et le mal sont considérés comme tels en vertu de leur propre nature. Pour ce qui touche les règles d'application pratique, le bien et le mal ne sont tels que parce qu'ils sont objets d'ordre et de défense. Le trait d'union entre ces deux plans sera la nature divine : elle fournit au statut ontologique de l'un, son fondement, et à la prescription déontologique de l'autre, sa justification.

C'est Abū l-Huḏayl, nous dit Nyberg, qui a posé nombre de « problèmes fondamentaux auxquels travaillera toute la « Mu'tazila postérieure » (2). C'est lui, peut-on ajouter, qui, le premier, a entrevu la complexité du problème de la connaissance. Cette « fraîcheur » d'esprit, dont parle Nyberg, s'exprime, tout d'abord, par la remise en question de l'origine de la connaissance. Les prémisses de ce débat nous sont livrées par les *Maqālāt* au sujet de la discussion sur la spécificité des sens : « Certains ont affirmé : « chaque sens est distinct de l'autre, mais nous ne disons pas que chaque sens est divergent par rapport à l'autre, car le divergent est ce qui diffère en vertu d'une opposition ». C'est le dire d'Abū l-Huḏayl. » (3) Sans risquer l'extrapolation, on peut voir dans cette affirmation une théorie de la différenciation spécifique des sens, sous-tendue par une conception de l'unité organisée de l'esprit connaissant. Si on compare ce passage à celui dont fait état R. M. Frank dans son article récent (4), on peut dire que les substantifs adverbiaux *ḫilāfu* et *šabah* sont destinés à exprimer, tour à tour, une distinction et une similitude de genre, tandis que les

(1) *Maq.*, 356, l. 13-16.

(2) *E.I.*², p. 131.

(3) *Maq.*, 340, l. 12-14 : ... « *Wa qāla qā'ilū kullu ḥāssatī ḫilāfu l-hāssati l-uḫrā wa lā naqūl hiya muḫālifa lahā li anna l-muḫālifa huwa ma kāna muḫālifā bi ḫilāfī wa hāḏa qawlu Abū-l-Hudayl.* »

(4) R. M. Frank, *The divine attributes according to the teaching of Abū l-Huḏayl al-ʿAllāf*, in *Le Muséon*, Louvain, LXXXII (1969), 3-4, pp. 451-506. Pour le passage mentionné, cf. p. 474, n. 73, à propos de *Maq.*, 350, l. 9-11, et 351, l. 4-9.

substantifs *muḫālafa* et *iḫtilāf*, que nous traduisons par divergence, expriment une différence oppositionnelle concernant le statut ontologique des réalités considérées. Voilà pourquoi, à propos des sens et de leur différence spécifique (*Maq.* 340, l. 12-14), ainsi qu'à propos de mouvements divers (*Maq.* 350, l. 9-11), A. l-Huḏayl utilise les expressions adverbiales *ḫilf* et *šabah*. C'est dans le même esprit, selon nous, qu'Abū l-Huḏayl affirme qu'au niveau de l'existence il n'y a pas de contraire *(ḍidd)*, cette notion n'est qu'une catégorie mentale, un concept logique : c'est le contradictoire *mutaḍḍād*. Aš'arī nous rapporte, en effet, qu'Abū l-Huḏayl disait : « Les contraires *(aḍdād)* c'est ce qui fait que la chose existe quand son contraire n'existe pas, et que la chose n'existe pas quand son contraire existe ; et il affirmait que les corps ne se contrarient pas, tenant pour impossible leur caractère contradictoire » (1). De même que les sens sont spécifiques, mais non divergents, les réalités corporelles sont diverses, mais non opposées ; elles coexistent et, partant, n'admettent pas de contraires. Pour Abū l-Huḏayl, le contraire est l'impossibilité logique, le contradictoire (2).

En résumé, par des distinctions linguistiques subtiles, dont Aš'arī a rendu compte avec une grande précision, Abū l-Huḏayl professait qu'en dépit de la différenciation des sens, il y a une cohésion des connaissances sensibles capable d'assurer l'appréhension organisée du réel, et non pas opposition désor-

(1) *Maq.*, 376, l. 2-3.

(2) Il n'en demeure pas moins que la difficulté signalée par R. M. Frank (*loc. cit.*, p. 475 n. 79) persiste. Mais, en attendant les nouvelles informations souhaitées par l'auteur, on peut déjà voir, dans *Maq.*, 340, l. 12-14, traduites plus haut, une sérieuse raison de suggérer la correction nécessaire pour que la difficulté soit levée. Si, dans *Maq.*, 351, l. 5-6, on pouvait lire *wā kāna ayḍā yaz'amu anna-l-a'rāḍ lā taḫtalif...*, *wā kāna yaz'amu mā kāna l-šay'ān bihi muḫtalifan...* au lieu de la double négation : « *wā kāna ayḍā lā yaz'amu anna l-a'rāḍ lā taḫtalif... wa kāna lā yaz'amu anna l-ḫilāfa ma kāna*, etc. », cela donnerait un énoncé qui cadre mieux avec le contexte, et qui, en outre, s'accorde avec le passage cité plus haut (*Maq.*, 340, l. 12-14). De plus, en vertu de cet énoncé, Abū l-Huḏayl peut affirmer que le créateur ne s'oppose pas à l'univers *(al-bāri' lā yuḫālif al-'ālam)* (*Maq.*, 351, l. 9) ; en effet, ici, Dieu et monde sont comme des choses *(ašyā')* (cf. *Tawḥīd* de Māturīdī, p. 39 sq.). Ils sont donc distincts, mais non opposés *(muḫālif)* ; et ceci n'a rien d'incompatible avec l'information du *Kitāb al-intiṣār*, p. 16, l. 20 : *wa ḏālika limuḫālafati l-qadīm li l-muḥdaṯ*, car il ne s'agit plus ici de choses, mais de notions applicables l'une à Dieu, l'autre à l'univers.

donnée (*iḫtilāf* ou *muḫālafa*) qui risquerait d'entraîner une succession incohérente de sensations. De cette affirmation découle la spécificité des sensations, rendue possible par la spécificité des qualités accessibles aux sens : la couleur, le goût, l'odeur, le son.

Cette spécificité est, selon Aš'arī, affirmée par tous les gens du *naẓar* (*Maq.* 350, l. 4-5). L'affirmation de ce principe de discrimination est appliquée à la discussion sur la majorité juridique *(bulūġ)*. Le problème que pose ici la connaissance se situe à un niveau supérieur à celui du sentant qui distingue les différents rapports qu'entretient son corps avec le monde extérieur, c'est le niveau de l'être responsable *(mukallaf)* qui, pour les mu'tazilites, est, tout d'abord, doué de raison *('āqil)*. D'après Abū l-Huḏayl et ses adeptes, la majorité *(bulūġ)* n'est atteinte qu'avec la perfection de la raison *(kamāl al-'aql)*. Définissant la raison, ils ont dit : « elle est, pour une part, la science nécessaire *(minhu 'ilm al-iḍṭirār)* par laquelle l'homme se distingue de l'âne, du ciel, de la terre et de toute chose semblable ; pour une autre part, elle est la faculté d'acquérir la science » *(wa-minhu 'alā quwwat iktisāb al-'ilm)* ; ils pensaient aussi que la raison *('aql)* est la sensation *(ḥiss)* (1) : nous l'appelons raison en ce sens qu'elle est appréhendée par la raison *(ma'qūl)*. C'est le dire d'Abū l-Huḏayl » (2).

Le balancement de la phrase *minhu ... minhu* montre, encore une fois, qu'Abū l-Huḏayl avait saisi la complexité du problème de la connaissance et qu'il avait vu, dans la raison, non seulement une faculté générale d'entendement, assurant les opérations discursives de l'esprit : concevoir, juger, raisonner, mais aussi les actes de la perception sensible (3). Faut-il voir là l'élaboration d'une théorie authentique des facultés humaines ou une assimilation simpliste et sommaire des théories péripatéticienne et

(1) Contrairement au passage cité plus haut, la discussion se situe, ici, à un niveau où le terme *ḥiss* exprime, de toute évidence, le résultat de l'appréhension des sens.

(2) *Maq.*, 480, l. 6-10.

(3) Cf. Nader, *Mu'tazila*, 239-240, qui n'explicite pas assez les données qu'il avance. Nous devons à G. Vajda la traduction de ce passage et la remarque sur la signification de la construction syntaxique.

stoïcienne ? (1). Sans pouvoir trancher à partir de données aussi minces, nous noterons que les remarques de R. M. Frank ne font que corroborer celles de M. Allard quand, à propos du *kalām*, ce dernier s'interroge sur les influences qu'aurait pu exercer la pensée chrétienne, héritière de la pensée hellénique, sur la théologie musulmane (2). Les préoccupations des penseurs islamiques, même les plus anciens, sont propres à l'Islam, les problèmes posés par cette religion sont originaux, et les solutions recherchées sont spécifiques d'une telle originalité. Inversement, il est méthodologiquement indispensable de soumettre à l'analyse critique les informations de certains hérésiographes tels qu'al-Baġdādī ou Isfarā'inī, quand ils transmettent certains points de doctrine mu'tazilite. Voilà pourquoi nous nous rangeons aux côtés de G. Vajda (3) quand il s'interroge sur la bonne foi de Baġdādī qui, dans le *Farq* (p. III), attribue à Abū l-Huḏayl une opinion qui diffère du tout au tout de celle qu'on lit dans les *Maq.* 480, l. 6-10 (4). Il serait opportun, à cet égard, de poser la question de l'authenticité du dire attribué à Abū l-Huḏayl, dans le *Muġnī* IX *(al-Tawḥīd).* Selon 'Abd al-Ǧabbār, Abū l-Huḏayl aurait affirmé que la perception *(idrāk)* est un acte de création *ex nihilo (iḫtirā')*, c'est l'acte de Dieu Très-Haut. Isolée du contexte et mise en parallèle avec les *Maq.* 480, l. 6-10, cette affirmation est comprise comme une confirmation du premier des deux aspects de la connaissance définie par Abū l-Huḏayl : c'est le

(1) Remarquons, en passant, que dans le *Muġnī* XII, on n'aperçoit jamais une tentative systématique pour poser une théorie psychologique. Cf. *Muġnī* XII, 78, l. 5-6 ; 95, l. 1-2 où aucune distinction n'est faite entre la sensation pure et le niveau de la perception. Pour 'Abd al-Ǧabbār, *ḥiss* et *idrāk* sont quasi synonymes, la distinction ayant dû être plus nette chez Abū l-Huḏayl. Au sujet du caractère prétendument naïf du premier *kalām*, voir R. M. Frank, *The structure of created causality according to al-Aš'arī*, in *Studia Islamica* XXV (1966), p. 29.

(2) M. Allard, *Le problème des attributs divins*, Beyrouth, 1965, pp. 153-171. Cf. R. M. Frank, *The divine attributes*, in *Le Museon*, LXXXII (1969, 3-4), p. 452.

(3) A la différence d'al-Aš'arī, dont la probité intellectuelle est reflétée par la rigueur et la clarté objective des informations qu'il transmet.

(4) Voir G. Vajda, *La connaissance naturelle de Dieu selon al-Ǧāḥiẓ, critiquée par les mu'tazilites*, in *Studia Islamica* XXIV (1966), p. 23, n. 2. Le bien-fondé de la réserve de G. Vajda nous est confirmé par certains passages du *Muġnī* XII, en particulier, pp. 98-99.

savoir qui est intuition immédiate des évidences fournies par l'expérience ; évidences créées par Dieu et perçues par la raison humaine, créée, elle aussi, mais de telle manière qu'elle peut, à la différence des autres êtres de la création, se distinguer d'eux (1). Ainsi entendue, la définition de la perception par Abū l-Huḏayl ne contredit pas celle qu'en donnait Aš'arī et ne se confond pas avec celle des *aṣḥāb aṭ-ṭabā'i'* (2).

Et lorsque le qāḍī poursuit que, selon Abū l-Huḏayl : 1° Dieu pouvait ne pas créer la perception pour l'être doué de la vue, et en l'absence de tout obstacle, de telle sorte qu'il ne puisse voir ce qui l'entoure (3) ; 2° il est possible que Dieu crée, dans le cœur *(qalb)* (4) de l'aveugle, la connaissance des couleurs, alors que ce dernier n'a jamais vu une seule couleur (5), on apprend que la perception n'est pas, selon Abū l-Huḏayl, nécessairement dépendante de la sensation. On peut alors se demander comment concilier ces affirmations avec celle que lui attribue al-Aš'arī dans le passage des *Maqālāt* (480, l. 6-10), cité plus haut. En fait, le manque de coordination réside dans le caractère tronqué des informations à chaque fois isolées de leur contexte. En définitive, comparée aux *Maqālāt* (480, l. 6-10), l'information du *Muġnī* IX 12, l. 14-17, surprend ; elle cadre bien pourtant avec celle que les *Maqālāt* nous donnent au sujet de la connaissance par les sens, sans cependant nommer les tenants de la théorie. La voici : « Certains ont dit : « lorsque l'objet coloré est perçu par le regard [comme étant] blanc, on sait que cet objet présente une blancheur *(bayāḍ)* qui est autre que l'objet, et cette blancheur ne peut, d'aucune manière, être accessible au sens [de la vue] *(wa-l-bayāḍ lā yaǧūz 'alayhi-l-ḥiss min waǧhī min al-wuǧūh.* » (6).

Le degré d'abstraction de cette définition s'accorde fort bien avec ce que nous savons de l'exigence spéculative d'Abū

(1) *Maq.*, 312, l. 13-313 et 569, l. 8 sq., *Muġnī* IX, 12, l. 13-14.
(2) *Muġnī* IX, 11, l. 11-15.
(3) Il faut lire ici *yaḥṣurahu* et non *yuḥṣūnahu.*
(4) Il s'agit du siège de l'intelligence « le for intérieur ». Cf. à ce sujet G. Vajda, *Autour de la théorie de la connaissance... R.E.J.* CXXVI (1967) 2-3, p. 154 n. 2.
(5) *Muġnī* IX, 12, l. 14-17.
(6) *Maq.*, 392, l. 15-16 ; *Maq.*, 569.

l-Huḏayl, que R. M. Frank a bien mise en lumière. Ce degré d'abstraction, qui se dégage mieux des *Maqālāt* que des informations du *Muġnī*, du fait même des préoccupations divergentes de ces deux ouvrages, permet de penser qu'au-delà de la perception sensible, Abū l-Huḏayl a pu définir une perception conceptuelle, produit de l'expérience et de l'imagination sensible. Un être sain, doué du sens de la vue, peut, par inadvertance, passer à côté du fait sensible, tandis qu'un aveugle peut, à l'aide de son imagination sensible, secondée par l'expérience des autres sens que la vue, concevoir la couleur, en dehors de la vision de l'objet coloré, ainsi la « blancheur » d'un objet blanc que sa vue n'atteint pas (1). A cette théorie, le qāḍī oppose celle de son maître, Abū 'Alī, selon qui l'être doué du sens de la vue étant devenu le lieu de la perception, confère à cette dernière une existence nécessaire *(matā-ḥtamala l-idrāk fa-lā budda min wuǧūdih)* ; car le lieu ne se libère de la chose localisée que par [la présence] du contraire de cette chose, si ce contraire existe (2).

C'est, sans doute, en réaction contre le scepticisme de certains de ses contemporains, interlocuteurs des *munāẓarat*, qu'Abū l-Huḏayl opposait à l'incertitude de la perception, sujette à l'erreur, l'efficacité noétique d'une idée libérée des aléas de la connaissance sensible ; d'autre part, l'information du qāḍī étant rapportée selon un énoncé qui semble être emprunté à son maître Abū 'Alī, on peut considérer l'opinion d'Abū l-Huḏayl, ici transmise, comme le refus d'appliquer à la connaissance la théorie de l'engendrement telle que l'entendait le qāḍī et le refus d'identifier le savoir qui en résulte *('ilm)* à la conviction *(i'tiqād)*.

Que certains points de la théorie de la connaissance soutenue par 'Abd al-Ǧabbār et son maître Abū 'Alī se soit développés

(1) Il serait presque banal de rappeler que le langage de l'aveugle ne diffère en rien de celui que tient le voyant. Il est fréquent d'entendre l'aveugle dire : « j'ai vu », « j'ai lu », etc.

(2) *Muġnī* IX, 12, l. 17-19. Cette remarque implique la théorie du *baqā' fī-l-ǧawhar* ou *fī š-šay'* (persistance [des accidents] dans la chose). A ce sujet voir, entre autre, *Maq.*, 366 ; pour la théorie d'Abū-l-Huḏayl et pour celle d'Abū 'Alī, *Maq.*, 368 et 531, l. 7-8. Voir aussi *Šāmil*, 494.

par opposition à celle d'Abū l-Huḏayl, cela nous est confirmé par le livre XII du *Muġnī* et le *Šarḥ Usūl al-ḫamsa*. Au chapitre intitulé « de ce que le savoir *('ilm)* est de même nature que la conviction *(i'tiqād)* » (1), on lit : « Abū l-Qāsim (2) rapporte, dans le *Kitāb al-Maqālāt*, qu'un groupe de gens affirmait que le savoir *('ilm)* est d'un autre genre que la conviction *(i'tiqād)*. Notre maître Abū 'Alī, dans ses *masā'il al-ḫilāf (disputationes)*, nous rapporte qu'Abū l-Huḏayl affirmait que le savoir est conviction. C'est ce que nous professons. Mais s'il (Abū l-Huḏayl) a dit que le savoir est d'un autre genre que la conviction *(siwāhu)*, il a soutenu une opinion qui s'oppose à la nôtre. Il (Abū 'Alī) discuta l'opinion (d'Abū l-Huḏayl) à ce propos *(fa-ṭakallama 'alayhi fī ḏālika)* ; mais l'on ne put trancher, à partir de son dire, laquelle des deux opinions Abū l-Huḏayl professait *(wa-lam yuqṭa' min qawlih 'alā aḥadi l-amrayn)*. Il (Abū 'Alī) disait que, selon lui (Abū-l-Huḏayl), la connaissance *(ma'rifa)* est l'argumentation *(istidlāl)* ; car le sujet connaissant *('ārif)* est nécessairement celui qui use d'argumentation *(lā budda min kawnihi mustadillâ)*. Abū 'Alī tint ce dire pour faux ». En effet, bien que connaissant et sachant, le sujet peut trouver de la difficulté à argumenter ; en revanche, il peut user d'arguments à propos d'une chose qu'il ne connaît pas. Autrement dit, la connaissance et le savoir ne sont pas inéluctablement associés à la possibilité d'argumenter et vice-versa (3). Ce qui va nécessairement obliger les tenants d'une telle opinion à recourir à un autre critère que celui de la rationalité par la preuve, ce sera la certitude de la conviction *(i'tiqād)*, qu'Abū l-Huḏayl ne considère pas comme un genre de savoir. Ceci est corroboré par ce que nous rapporte le *Šarḥ* où le qāḍī affirme que le savoir est du même genre que la conviction et mentionne qu'Abū l-Huḏayl pensait que le savoir est d'un genre particulier et distinct de la conviction (4). En réalité, le passage du *Muġnī* XII,

(1) *Muġnī* XII, 25, l. 4-10. Cf. à ce sujet, *Erkenntnislehre*, 79.

(2) Abū l-Qāsim al-Ka'bi al-Balḫī, mu'tazilite de Baġdād (m. 319/931). Cf. *Ṭabaqāt*, p. 88.

(3) « *Wa-afsada* (nous optons pour la forme active) *ḏālika bi annahu qad yata'aḏḏaru 'alayhi l-istidlāl wa-in 'arafa wa-'alima wa-qad yastadillu 'alā š-šay' wa-huwa ġayru 'ārift bih* ». *Muġnī* XII, 25, l. 10-12.

(4) *Šarḥ*, 46, 188.

25, cité plus haut, exprime les hésitations de 'Abd al-Ǧabbār plus qu'il ne reflète les fluctuations qu'aurait subies le dire d'Abū l-Huḏayl, et l'on peut tenir pour certain le témoignage de Mankadīm, porte-parole du qāḍī, dans le *Šarḥ* qui, par deux fois, avance sans réserve aucune l'opinion d'Abū l-Huḏayl (1).

Mais reprenons le passage qui expose le raisonnement d'Abū 'Alī : « Or, mentionne-t-il, l'argumentation *(istidlāl)* est la réflexion *(fikr)* et l'examen rationnel *(naẓar)* ; et s'ils n'ont rien du savoir, ainsi en est-il de l'argumentation *(fa-iḏā lā yakūnā min al-'ilmi bi-sabīl fa-kaḏālika l-istidlāl)*. L'argumentation et la réflexion ne sont possibles *(lā yaṣiḥḥ)* que si la connaissance de l'indice probant a précédé, alors que (le sujet de la connaissance) ne connaît pas encore la vérité désignée *(wa-qad taqaddama 'ilmuh bi-d-dalīl wa-huwa ġayr 'ālimī bi-l-madlūl)* ; et si cela [réflexion et argumentation] était savoir *('ilm)*, ce ne serait pas possible, du fait que le savoir précéderait l'argumentation ; et si cela était connaissance de la vérité désignée *(madlūl)*, ce ne serait pas possible, du fait de l'impossibilité, pour le sujet, d'être connaissant à ce stade *(li-stiḥālati kawnih 'ālimā fī tilka l-ḥāl)* » (2).

Il ressort de ce passage qu'Abū l-Huḏayl refusait d'affirmer une communauté de genre entre savoir et conviction, équivalence qui aurait fait du savoir une sorte d'acquis *a priori* et l'assimilerait aux certitudes qui s'imposent du premier coup. Autrement dit, si le *'ilm* avait désigné, chez Abū l-Huḏayl, connaissance nécessaire *(iḍṭirār)*, le savoir acquis par l'argumentation aurait dû être désigné, par lui, à l'aide d'un terme différent de *'ilm*. Mais, du moment que les deux termes *'ilm* et *ma'rifa* sont souvent confondus dans la terminologie du *kalām* mu'tazilite que nous rapportent les textes, il est logique que ces termes nous enseignent qu'Abū l-Huḏayl refusait d'assimiler savoir et

(1) C'est ainsi que nous pensons *pouvoir* expliquer la difficulté signalée par G. Vajda in *R.E.J.* (1967, fasc. 2-3), p. 142 n. 3. Voir aussi, à ce sujet, R. M. Frank,, *l. c.*, p. 475 et n. 50 qui cite Van Ess, *Erkenntnislehre*, 74. Cf. aussi F. Rosenthal, *Knowledge triumphant*, 211.

(2) *Muġnī* XII, 25, l. 12-16. En dépit d'une syntaxe obscure (les pronoms suffixes sont nombreux et les substantifs qu'ils représentent ne sont jamais rappelés), nous pensons pouvoir donner cette traduction, portée par le sens général du passage.

conviction. En revanche, la théorie d'Abū ʿAlī n'est pas sous-tendue par une telle distinction, de sorte que l'argumentation n'a, dans le domaine du savoir, aucun rôle à jouer. L'argumentation suppose, en effet, que l'on va de l'inconnu au connu, du démontrable au démontré. Or le *ʿilm*, pour un muʿtazilite, n'est pas la recherche d'une vérité abstraite permettant l'aventure purement spéculative, il est l'exploitation par la raison d'un indice probant *(dalīl)* ; voilà pourquoi il est de l'ordre de l'engendrement quasi physique, l'engendrement étant le *naẓar* qui est l'examen rationnel des indices *(dalāʾil)* de la révélation. Examen donc toujours guidé par le postulat fidéiste, la vérité du *mutakallim* est une vérité « sacrale ». C'est le sens du chapitre intitulé « De ce que le *naẓar* engendre le *ʿilm* », et qui va de la p. 77 à la p. 99 *(fī ann an-naẓar yuwallidu-l-ʿilm)*. Et de même que le chapitre qui traitait de la nature commune du savoir et de la conviction débutait par l'exposé embarrassé d'une objection embarrassante d'Abū l-Huḏayl, ainsi le chapitre sur l'engendrement du savoir *(ʿilm)* par l'examen rationnel *(naẓar)* se termine par les objections qu'Abū l-Huḏayl soulève à propos de cette théorie.

Dans ce chapitre (1), ʿAbd al-Gabbār s'applique à démontrer que le savoir *(ʿilm)* découle de l'examen rationnel des indices, par voie d'engendrement *(tawlīd)* ; ce savoir, et lui seul, est conviction ; il l'est, en outre, d'une seule manière *(ʿalā ṭarīqaṭī wāḥidaṭī)* (2), à la différence de la perception *(idrāk)* (6) et de l'information *(ḫabar)* (4). Au cours du développement, le qāḍī réfute l'objection qui oppose à sa théorie l'impossibilité de considérer l'examen rationnel *(naẓar)* comme un principe d'engendrement spatio-temporel (5). Refus de réifier, en quelque

(1) *Muġnī* XII, 77 sq.

(2) *Muġnī* XII, 77, l. 3-5 ; 348, l. 18-20 et 249. *Muġnī* IV, 70, l. 7-15. Cette *ṭarīqa wāḥida*, c'est celle qui s'accompagne de tranquillité de l'âme *(sukūn an-nafs)*. C'est ce qui distingue la conviction *(iʿtiqād)* qui caractérise le savoir *(ʿilm)* de celle qui caractérise la conjecture *(tabḫīt)* et l'imitation aveugle *(taqlīd)*. Cf. *Muġnī* XII, 17, l. 19-20. Pour la critique de cette définition, cf. Ǧuwaynī, *Iršād*, pp. 6 et 230.

(3) *Muġnī* XII, 77, l. 13 sq. ; 78 ; 93, l. 20.

(4) *Muġnī* XII, 84, l. 19 sq.

(5) *Muġnī* IX, 161-162 ; *Muġnī* XII, l. 3 et 98, l. 1-2.

sorte, une faculté mentale ou un processus intellectuel. Cette objection nie que l'on puisse assimiler les effets de l'examen rationnel à ceux de la force de poussée d'un corps *(iʿtimād)* (1) engendrant les accidents propres *(akwān)* (2) de la substance corporelle *(ǧawhar)*. Ces *akwān* sont au nombre de quatre : l'union *(iǧtimāʿ)*, la séparation *(iftirāq)*, le mouvement *(ḥaraka)* et le repos *(sukūn)*. Cette notion d'*iʿtimād*, qui n'a pas été sans susciter des discussions et des divergences entre Abū ʿAlī al-Ǧubbāʾī et son fils Abū Hāšim, entre autres (cf. *Muġnī* IV, 138 sq., et *Šāmil*, 494 sq.), revêt cette importance du fait qu'elle semble liée à la théorie muʿtazilite de la positivité du

(1) Le qāḍī a consacré, à l'étude de cette notion, un ouvrage attesté dans le *Muġnī* XII, 87, l. 9-10. Cf. aussi *Ṭabaqāt* 113, l. 6, et *Šarḥ*, introduction, p. 20 ; enfin, de longs développements dans le *Muġnī* IX, pp. 27 sq. et 138 sq., traitent de cette question. Le terme d'*iʿtimād*, que M. Nader traduit par « mouvement d'appui » (*Muʿtazila*, 170), veut dire littéralement : pression, appui. C'est la force de poussée d'un corps ou, plus simplement, ce que l'on appelle, en physique, « force ». Une étude approfondie de cette notion, complexe et difficile à saisir, trouvera sa place dans un ouvrage général sur l'épistémologie muʿtazilite. Nous nous bornerons ici à quelques brèves remarques indispensables à l'intelligence de notre passage. Le passage du *Šāmil* (pp. 490-509) sur l'*iʿtimād* confirme la distinction muʿtazilite établie par le qāḍī (*Muġnī* IX, 27-28) entre la force de poussée propre au corps *(iʿtimād lāzim)* et celle qui est extérieure à lui *(iʿtimād muǧtalab)* (*Šāmil*, 496-497). Mais nous retiendrons surtout, ici, la critique faite par Ǧuwaynī de cette notion muʿtazilite. Selon ce dernier, la force de poussée *(iʿtimād)* n'a pas une réalité *(maʿnā)* distincte de la substance corporelle *(ǧawhar)* (*Šāmil*, 493, l. 9). Les muʿtazilites pensent, en effet, que la force de poussée « est une tendance à engendrer autre chose qu'elle-même *(maʿnā)* », en l'occurence, les accidents propres ou les genres d'accidents *(akwān)* de la substance corporelle. Cf. *Muġnī* XII, 87, l. 9-10. Voir aussi, à ce sujet, A. Rašīd an-Nīsābūrī, *Kitāb masāʾil al-iḫtilāf*, éd. Biram, Berlin, 1902, pp. 87-88. Du même, *Fī-t-tawḥīd*, I, 57 et *passim*, éd. A. Rīda, Le Caire, 1965-71, et, enfin, l'ouvrage de A. Rīda sur an-Naẓẓām, Le Caire, 1946, pp. 131-140.

(2) Traduire, dans ce contexte, le terme *kawn* par « génération » est, nous le craignons, un regrettable contresens. C'est ce que fait A. Nader dans *Muʿtazila*, 170-171. Nous dirons, à sa décharge, que les notions d'*iʿtimād* et de *kawn*, si difficiles à saisir du fait qu'elles expriment des réalités physico-philosophiques sans être sous-tendues par une théorie physique élaborée — du moins, à notre connaissance — ne pouvaient être traduites avec certitude avant la découverte des textes muʿtazilites actuellement à notre portée. Voir, au sujet du terme *kawn*, *Maq.*, 158-159 et, surtout, 160 ; *Šarḥ*, 93-96, 111-112 ; *Šāmil*, pp. 427 sq. Al-Aš'arī les appelle les genres des accidents *(aǧnās al-akwān)* (*Maq.*, 160). On retrouve la même interprétation chez A. Rašīd an-Nīsābūrī, *Fī-t-tawḥīd*, pp. 21 sq. et 27 sq.

non-être (1). Si, comme l'affirment les gens de l'*i'tizāl*, le néant est une chose, si, par ailleurs, ces derniers refusent de souscrire à la théorie aš'arite de la création continue (2), le seul mode d'explication du passage de la chose-néant à l'existence effective de cette chose ne peut être qu'un concept physico-mécanique rendant compte de l'engendrement de la chose venue à l'être *(mawǧūd)*. L'*i'timād* est l'analogue, en physique, de l'*istiṭā'a* en matière de volonté. La notion de virtualité, supprimée par la théorie de la positivité du néant, est restituée sous une forme hypostatique, c'est l'*i'timād*.

En définitive, et Ğuwaynī l'a bien vu (3), les mu'tazilites n'échappent guère à la critique qu'ils ont opposée aux *aṣḥāb aṭ-ṭabā'i'*. Nous y reviendrons dans la seconde partie de cette étude.

Mais reprenons les questions soulevées par Abū l-Huḏayl au sujet du savoir *('ilm)* conçu comme étant engendré par l'examen rationnel *(naẓar)* : « Si l'on dit : S'il est concevable que le savoir soit engendré par l'examen rationnel, ce qui, dans l'ignorance, apparaît comme le contraire du savoir *(ḍidduh min al-ǧahl)* peut aussi être engendré par l'examen rationnel, de même que la force de poussée *(i'timād)* engendre la réalité du mouvement et aussi son contraire *(kamā l-i'timād lammā wallada l-kawna wallada ḍiddahu ayḍā)*. » (4).

L'adversaire que le qāḍī ne nomme pas mais qui est, à coup sûr, Abū l-Huḏayl refuse de considérer le processus *naẓar-'ilm-i'tiqād* comme un phénomène évolutif du type physique et quasi mécanique (5). 'Abd al-Ğabbār répond qu'ici la ressemblance s'arrête au fait d'engendrer une existence *(wuǧūd)* (6).

(1) *Šāmil*, 124 ; *Maǧmū'*, 50 ; *Fiṣal* V, 42 ; *Muḥaṣṣal*, 38, etc. Selon Ğuwaynī, c'est aš-Šaḥḥām, le maître d'Abū 'Alī al-Ğubbā'ī, qui introduisit *(aḥdaṯa)* la théorie de la positivité du néant.

(2) Cf. *Farq*, 126 ; *Uṣūl*, 134-135. Gardet, *Destinée*, pp. 37-39 et 51.

(3) *Šāmil*, 502, l. 7 sq.

(4) *Muǧnī* XII, 98, l. 1-2 et 17-20.

(5) Ceci montre bien que la critique exprimée par l'orientalisme européen « réification » ou « chosification » des opérations mentales a déjà été opposée au début du développement du *kalām*. Les arguments du qāḍī, reproduits ici, ne sont qu'une longue réponse à cette objection.

(6) Alors que la force de poussée *(i'timād)* engendre les accidents propres *(akwān)* d'une existence corporelle, l'examen rationnel engendre une existence

Cependant, si cette similitude est effective, l'adversaire dira : « Si le savoir était engendré par l'examen rationnel, le contraire du savoir, impliqué par l'ignorance, serait engendré par une autre cause *(la-tuwullida ḍidduh min al-ǧahl 'an-sababī siwāhu)*. Or cela est faux du fait que l'ignorance et la présomption sont des phénomènes produits directement *(yubtadi'u l-ǧahl wa-ẓ-ẓann)* (1) ; pour la même raison, il sera faux d'affirmer que l'examen rationnel engendre le savoir. » Et cet argument a été attribué à Abū l-Huḏayl ; nous y avons répondu (2). S'il est concevable que le savoir, pour devenir savoir, soit posé de telle façon qu'il exclut son contraire, l'ignorance, pourquoi ne serait-il pas engendré par une cause qui exclut cette dernière ? *(fa-mā llaḏī yamna'u an yatawallada 'an sababī dūna l-ǧahl)* (3).

Un autre argument est attribué à Abū l-Huḏayl et consiste à affirmer la possibilité de savoir par inférence, c'est-à-dire par une succession d'expériences particulières fournissant une succession de connaissances immédiates *(fī l-ibtidā')*, à partir desquelles on peut aboutir à une affirmation générale qui prendra la forme d'une évidence. Telle la connaissance de l'adventicité de certains corps à partir de la connaissance de l'adventicité de certains autres corps, en vertu de la constatation d'attributs communs à ces deux groupes de corps. Cette constatation entraîne la science certaine *('ilm)* de l'adventicité des corps, évidence qui dispensera de l'examen rationnel (4). C'est bien ce qu'en logique classique on appelle inférence. C'est aussi ce que 'Abd al-Ǧabbār ne peut admettre comme source de savoir contraignant *(ġayru wāǧib)*, du moment que celui-ci est, selon le qāḍī, ce qui se produit par une perpétuelle remise

(wuǧūd) dont la réalité n'est pas diverse ; le savoir est une réalité qui n'entraîne pas la multiplicité. Cf. ici p. 28, note 1.

(1) L'ignorance et la présomption sont des réactions spontanées *(mubāšar)* de l'esprit qui confond la fausse conviction, résultant du jugement non fondé ou de l'imitation aveugle avec celle du savoir, conséquence d'un doute *(šakk)* qui a provoqué la mise en œuvre de l'examen rationnel. Cf. *Muġnī* XII, 106, l. 15 sq. ; 116 et 118, 123.

(2) Cf. *Muġnī* XII, 98, l. 17-19 ; 99, l. 1-2.

(3) *Muġnī* XII, 99, l. 3-4.

(4) *Muġnī* XII, 99, l. 5-9.

en question (1). C'est le corollaire, sur le plan humain, de la création continue de Dieu, théorie d'inspiration aš'arite. Enfin, un troisième argument, attribué à Abū l-Huḏayl, reprend, sous une autre forme, l'objection de l'assimilation du processus *naẓar-'ilm-i'tiqād* à un phénomène mécanique. Si la comparaison est possible, comment, alors, ne pas imaginer que tout *naẓar* engendre perpétuellement le savoir, de même que le lâchage *(irsāl)* engendre perpétuellement le mouvement descendant *(hawā)* tant qu'aucun obstacle ne se présente ? (2)

Cette objection, répond le qāḍī, est loin d'être contraignante *(ba'īd)*, car l'examen rationnel n'est pas une capacité d'annuler ou d'engendrer ce qui lui est semblable *(lā yanfī wa-lā yuwallid miṯlah)* (3). L'objection de l'impossibilité de réduire l'examen rationnel à un processus mécanique est, en fait, repoussée par une idée sous-entendue ici, mais exprimée au début du chapitre, celle de l'engendrement du savoir par l'examen rationnel selon une seule voie *('alā ṭarīqatī wāḥidatī)*. Le processus *naẓar-'ilm-i'tiqād* ne comporte pas de dérivation possible ; ce n'est pas, comme le mouvement, par exemple, une résultante (4) ; c'est une conclusion univoque et, par cela même, exempte de tout élément d'incertitude ; le garant de ce savoir convaincant est l'équilibre de l'âme en laquelle il se produit.

Réponse habile, mais combien peu convaincante. Quelle est, en effet, la valeur épistémologique du *sukūn an-nafs* qui est censé fournir cet équilibre ? A quoi reconnaître ce critère de certitude, et comment le distinguer de l'inanité de l'âme ignorante ? Telle sera l'objection de Ǧāḥiẓ et des *aṣḥāb aḷ-ṭabā'i'* (5).

En résumé, par la distinction qu'il établit entre le savoir *('ilm)* et la conviction *(i'tiqād)*, Abū-l-Huḏayl exprime la

(1) *Muġnī* XII, 99, l. 11-13.

(2) *Muġnī* XII, 99, l. 14-16.

(3) *Muġnī* XII, 99, l. 17.

(4) Celle d'une force de poussée interne *(i'timād lāzim)* et d'une force de poussée extérieure au corps *(i'timād muġtalab)*.

(5) Il est intéressant de rappeler, ici, la définition qu'al-Kindī, contemporain de Ǧāḥiẓ, donne de la certitude *(yaqīn)* : *huwa sukūn al-fahm ma'a ṯibāt al-qaḍiyya bi-burhān*. Le *fahm* étant, lui-même, défini *yaqṭaḍī l-iḥāṭa bi-l-maqṣūd ilayh*. Cf. *Rasā'il*, éd. A. Rīda, Le Caire, 1950, I, 171 et 170. Pour l'objection de Ǧāḥiẓ, voir *Muġnī* XII, 36, l. 9-10.

différence entre connaissance théorique ou spéculative et certitude religieuse. Le premier est le résultat de la recherche intellectuelle, qui n'est jamais qu'une approximation du vrai ou, du moins, une certitude partielle quant à l'objet de la connaissance ; la seconde est une certitude globale entraînant une adhésion totale à une vérité supra-intellectuelle. Tel est le sens, pensons-nous, de l'information rapportée par al-Aš'arī sur la théorie du *ma'lūm* (objet de connaissance) et du *maǧhūl* (objet d'ignorance) chez Abū l-Huḏayl. « Selon certains, nous dit Aš'arī, l'homme qui connaît une chose, qu'elle soit incréée ou créée *(qadīmā ... aw muḥdaṯā)* ne peut, au moment où il la connaît, l'ignorer d'aucune manière » (1) *('alā waǧhī min al-wuǧūh)*. Mais, selon Abū l-Huḏayl, l'homme qui connaît une chose ne connaît pas tout de cette chose : « il est impossible, dit-il, en droit et en fait *(min al-muḥāl al-mumtani')*, que l'homme sache que le corps est existant et qu'il ignore, en même temps, cela ... mais il n'est pas (logiquement) impossible *(laysa bi-muḥāl)* que celui qui connaît le mouvement ignore qu'il a été créé dans le second lieu et qu'il est l'acte de Dieu... » (2).

Il y a là un essai de distinguer entre expérience empirique et savoir rationalisé. De même, on peut considérer qu'en matière de psychologie, Abū l-Huḏayl passe d'une conception encore primitive, celle qui définit l'âme comme accident du corps, à une théorie plus élaborée (3). Selon lui, l'âme *(nafs)* est un accident, mais un accident distinct du corps (4). Il s'achemine vers une psychologie rationnelle qui essaye d'établir une hiérarchie des facultés humaines, tout en conservant la distinction entre le temporel et le religieux. Tout ce qui est naturel est accidentel parce qu'il passe. Dans le Coran, le nuage qui passe est appelé *'āriḍ* (5). Tout en conservant l'optique coranique, Abū l-Huḏayl a confusément appliqué les catégories aristotéli-

(1) *Maq.*, 391, l. 6 sq.

(2) *Ibid.*, cf. l. 14-17 et 392.

(3) « L'âme, selon le *kalām* d'alors (vers 260 h.), n'est pas substantielle, mais simple accident du corps et il n'y a pas de nature. » Cf. L. Massignon, *Passion*, 2e éd. Ms. ch. V, p. 4.

(4) *Maq.*, 337, l. 7-8.

(5) Coran XLVI, 24.

ciennes, sans les expliciter. C'est du moins ce que l'on peut affirmer en se fondant sur les minces et sporadiques renseignements fournis par les hérésiographes au sujet d'une œuvre dont aucune ligne ne nous est parvenue.

(A suivre).

Marie BERNAND
(Paris)

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Bad' = al-Muṭahhar al-Maqdisī, *Kitāb bad' al-ḫalq wa-t-ta'rīḫ*, éd. Huart, Paris, 1902.

Baġdādī, Milal = al-Baġdādī, *Kitāb al-Milal wa n-niḥal*, Beyrouth, 1970.

Beiträge = Salomon Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Trad. arabe d'A. Rīda, Le Caire, 1946.

Gardet, *Destinée* = Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*. Paris, 1967.

Erkenntnislehre = J. Van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden, 1966.

Fārābī, Ḥurūf = al-Fārābī, *Kitāb al-Ḥurūf*, Ed. Muhsin Mahdi, Beyrouth, 1969.

Farq = al-Baġdādī, *Kitāb al-Farq bayn al-firaq*, Le Caire, 1910.

Intiṣār = al-Ḫayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār*, Ed. A. Nader, Beyrouth, 1957.

Iršād = al-Ǧuwaynī, *Kitāb al-Iršād*, Le Caire, 1950.

Knowledge triumphant = F. Rosenthal, *Knowledge triumphant*, Brill, Leide, 1970.

Maǧmū' = Ibn Mattawayh, *al-Maǧmū' fī-l-muḥīṭ bi t-taklīf*, Tome I, éd. 'Uṯmān 'Azmī et A. F. al-Ahwānī, Le Caire, 1965.

Manāqib = Faḫr ad-dīn ar-Rāzī, *Manāqib al-imām aš-Šāfi'ī*. Le Caire, s.d. (vers 1900).

(1) Coran VIII, 67, et Maq., 370, l. 3-4. Cf. Fārābī, *Ḥurūf*, 95 § 56.

Maq. = al-Aš'arī, *Kitāb Maqālāt al-Islamiyyīn*, éd. Ritter, 1832-1963.

Milal = aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa n-niḥal*, éd. Badran, 1 et 2, Le Caire 1373/1951-1375/1955.

Milieu basrien = Ch. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Jāḥiẓ*, Paris, 1953.

Muġnī = 'Abd al-Ğabbār, *al-Muġnī fī abwāb at-tawḥīd wa-l-'adl*, Le Caire, 1963-1965.

Mustaṣfā = al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā 'ilm al-uṣūl ad-dīn*, Le Caire, 1937.

Mu'tazila = A. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila.* Beyrouth, 1956.

Nihāya = aš-Šahrastānī, *Nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām*, éd. Guillaume, Oxford, 1931.

Rasā'il = *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya.* Ed. A. Rīda, Le Caire, 1950.

Šarḥ = 'Abd al-Ğabbār, *Šarḥ Uṣūl al-Ḫamsa.* Le Caire, 1965.

Šāmil = al-Ğuwaynī, *aš-Šāmil fī uṣūl ad-dīn.* Le Caire, 1969.

Schismes = Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam.* Paris, 1965.

Ṭabaqāt = Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, éd. Diwald-Walzer, Wiesbaden-Beyrouth, 1961.

Tabṣīr = A. Muẓaffar al-Isfarā'inī, *Kitāb at-tabṣīr fī-d-dīn.* Le Caire, 1955.

Tarbī' = al-Ğāḥiẓ, *Kitāb at-tarbī' wa-t-tadwīr*, éd. Ch. Pellat, Damas, 1955.

Tawḥīd = an-Nīsābūrī, *Fī t-tawḥīd*, éd. A. Rīda, Le Caire, 1965-1972.

Uṣūl = al-Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn*, Istanbul, 1928.

Wafāyāt = Ibn Ḫallikān, *Wafāyāt al a'yān.* Beyrouth, 1971.

LES CYCLES DE LA SOUVERAINETÉ SELON LES ÉPÎTRES DES IḪWĀN AL-ṢAFĀ'

Dans l'article « Iḫwān al-Ṣafā' » de l'Encyclopédie de l'Islam, j'ai écrit que plusieurs passages des épîtres prévoient un événement important, la manifestation de la cause soutenue par les Iḫwān al-Ṣafā' et l'approche du gouvernement des hommes de bien ; que, dans un de ces passages, « les données fournies par les Iḫwān concernant la conjonction prochaine qui doit entraîner l'événement sont interprétées par Casanova » (1) de la façon suivante : les Iḫwān avaient en vue une conjonction qu'ils attendaient pour le 18 novembre 1047 et l'événement attendu s'est produit le 1er janvier 1059 ; il s'agissait du jour où la *ḫuṭba* fut prononcée à Bagdad au nom du calife al-Mustanṣir. J'ajoutais que son interprétation, « même si les dates sont les bonnes », est certainement erronée « pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici en détail » ; que les Iḫwān faisaient ici allusion non pas à la victoire finale, mais à un succès préliminaire, soit 969 (conquête de l'Égypte), soit même plutôt 909 (proclamation de 'Ubaydallāh al-Mahdī) ; et je concluais que la rédaction des épîtres avaient duré de 909 (peut-être même bien avant) à 965 ou un peu plus tard. Je veux donner ici les détails qui m'avaient amené à cette conclusion. On verra

(1) « Une date astronomique... », dans *JA*, 1915, 5-17.

par la même occasion que le découpage des cycles de 7 000 ans tire son origine du parcours dans les triplicités de cette conjonction capitale qu'est celle de Saturne et de Jupiter (1).

* * *

Les astres sont aux yeux des Iḫwān l'instrument au moyen duquel l'Ame universelle régit tous les événements et êtres corporels du bas monde selon la volonté de Dieu. Une configuration du ciel donnée au moment de l'intronisation d'un imām a déterminé les conditions favorables à la venue au pouvoir de cet imām et dans une certaine mesure le futur règne de cet imām, comme c'est le cas d'ailleurs pour tout autre souverain. Mais cette venue au pouvoir est longuement préparée par l'évolution de la configuration, tous les êtres de la voûte céleste y participant ; de même, le règne sera fonction aussi de l'évolution future de la configuration.

Bien mieux, le corps de tout imām, comme celui de tout autre homme, est déterminé par les astres à partir du moment de sa génération, et ce sont les astres qui rendent son corps réceptif à un nombre de beaux traits de caractère que le commun des mortels ne peut avoir naturellement.

Maints mouvements, maints cycles astraux peuvent intervenir. Mais il y a deux facteurs prépondérants et d'ailleurs parallèles qui jouent un rôle primordial dans tous les événements du bas monde ; notamment dans la chute des dynasties, rythmant les cycles de la souveraineté et de la vie sociale ; les autres influences constituent des cas particuliers qui interviennent pour modifier ce rythme général et apporter leur variété, puisque la configuration mouvante du ciel entre en ligne de compte à chaque instant. Ces deux facteurs sont le déplacement de la voûte céleste et les conjonctions de Saturne et de Jupiter.

On sait qu'à l'échelle de l'humanité, les cycles les plus importants sont les cycles de 7 000 ans qui se terminent par un jugement des âmes incarnées au cours du cycle ; que, comme les juges

(1) Je me borne ici à noter : (1920+960)+(1920+960)+960 = 3 fois 4 triplicités+3 fois 4 triplicités+1 fois 4 triplicités. On comprendra plus loin de quoi il s'agit (cf. note 1, p. 55).

humains siègent tous les sept jours, l'Ame Universelle juge les âmes particulières tous les 7 000 ans ; que Dieu « a créé le ciel et la terre en six jours », un jour « étant pour Dieu comme mille de vos années » (III, 352) et qu'entre les jours de la « première » et de la « deuxième revue », il y a sept jours « équivalant chacun à mille ans » (III, 319).

Aux cycles qui ont précédé le nôtre, les Iḫwān ne font que rarement allusion. Ils mentionnent la création du premier Adam terrestre (III, 512). En dehors de cela, le seul cycle dont il soit question vaguement et sous une forme symbolique est la période d'exotérisme et de manifestation qui a précédé le début de notre cycle. On se souvient que dans le « conte des animaux » qui symbolise le jugement dernier, le roi des djinns, assisté de « l'inflexible » *(ṣāḥibu l-'azīma)*, doit trancher le différend qui oppose hommes (les non Ismaïliens) aux animaux (les Ismaïliens). Le roi des djinns symbolise sans doute l'Intellect (et peut-être en même temps l'Ame) ; « l'Inflexible », lui, symbolise vraisemblablement l'Ame parlante humaine universelle et fait allusion plus particulièrement à Mahomet : *ṣāḥib al-'azīma* en effet peut qualifier le législateur, *'azm* ou *'azīma* ayant le sens d'« abrogation d'une loi religieuse » et son « remplacement par une autre » (1). Les djinns, eux, représentent tantôt les anges, et tantôt les hommes d'avant Adam, assimilés à des anges. Ces djinns habitaient seuls une île du nom de Ṣāġūn qui remplace sans doute ici Sarandīb (Ceylan), et représente le paradis terrestre, c'est-à-dire la Cité spirituelle où les réalités étaient manifestées sans voile ; mais un jour les hommes vinrent s'y installer. Un porte-parole des animaux (ici les Ismaïliens) dit au roi des djinns : « Nous habitions la terre avant la création d'Adam, allant où nous voulions, vaquant à nos occupations comme bon nous semblait ; tous les individus d'un même « genre » vivaient en concorde [---], paisibles, glorifiant Dieu nuit et jour, proclament son unité, obéissants. Puis longtemps

(1) Les auteurs ismaïliens appellent parfois les législateurs *ulū l-'azm*. Certains comptent Adam parmi eux ; d'autres, dont les Iḫwān, l'excluent. Cette épithète, comme aussi l'exclusion d'Adam, sont dues sans doute à Cor. XX, 114 : « Nous avions auparavant fait un pacte avec Adam ; mais il a oublié et Nous ne lui avons pas trouvé d'inflexibilité. » Adam a donc été exclu à cause de sa faute.

après fut créé Adam, calife de Dieu sur sa terre : les hommes se multiplient, se répandent et mettent les animaux à l'étroit ; ils les accablent de travaux épuisants et leur infligent toutes sortes de tourments » (II, 208). Ailleurs encore, il est question du passage de ce cycle au nôtre (II, 228). Avant Adam (celui de notre cycle), les djinns habitaient la terre. Ils jouissaient d'une longue vie et de maints agréments. Chez eux, il y avait royauté, prophétie, religion, Loi religieuse (1). Mais ils furent injustes et délaissèrent les testaments de leurs prophètes, le désordre se répandit sur terre ; la terre et ses occupants crièrent à l'injustice. Iblīs avait grandi au milieu des anges (les meilleurs des Ismaïliens), avait pris une part de leur science et s'était exactement assimilé à eux ; mais en fait il avait pris une « substance » et des « traits » *(rusūm)* différents des leurs. A la longue, pourtant, il était devenu chef des anges (c'est-à-dire ici de la communauté humaine), ordonnant et interdisant, et fut obéi un certain temps. Lorsque le cycle fut bouclé et que la conjonction (de Saturne et de Jupiter) recommença, Dieu envoya une armée d'anges qui descendit du ciel (vraisemblablement les prophètes et imāms), habita la terre, chassa les djinns aux confins de la terre et en fit prisonniers un grand nombre. Parmi les prisonniers se trouvait « ʿAzāzīl-Iblīs, le maudit pharaon (anti-calife) d'Adam, alors encore enfant ». Il est question aussi (III, 315) d'« Iblīs, un des esclaves de [Dieu] qui avait été un chef avant » Adam.

On trouve aussi dans nos épîtres une allusion au cycle qui suivra le nôtre : « Le début de ce cycle est Adam, et sa fin sera le maître du nouveau cycle, lors du recommencement de la conjonction » (IV, 229).

Les Iḫwān exposent aussi ce qui distingue les cycles de manifestation et les cycles de clandestinité du point de vue astrologique (II, 136) : « Quand, au recommencement des cycles, les astres sont dans le rapport le meilleur, les êtres de ce cycle-là seront dans l'état le meilleur ; les hommes seront pour la plupart bons et vertueux (2), *comme les anges d'avant Adam.* S'ils sont

(1) Loi réduite à l'essentiel et dépourvue des contraintes qu'impose la loi dans les périodes de clandestinité ; cf. par exemple Kirmānī, *Riyāḍ*, p. 192.

(2) *Faḍlān* à corriger peut-être en *fuḍalāʾ*.

dans le rapport le moins bon, c'est le contraire : ils seront pour la plupart méchants, comme ceux qui existeront à la fin des temps, lors de la destruction du monde. » Il est vrai que cela s'applique sans doute, sur une moins vaste échelle, aux cycles courts, à l'intérieur des millénaires, dont on va parler tout à l'heure. Les Iḫwān ajoutent : « d'autres fois la situation est intermédiaire ».

On trouve par contre de nombreuses allusions à notre cycle, ainsi qu'aux millénaires qui le composent, et dont on fera plus loin l'historique tel que les Iḫwān nous l'exposent dans ses très grandes lignes. Le mythe de la caverne des sept dormants (III, 315-20), dont les allusions sont transparentes, nous montre les six grands prophètes inaugurant les six premiers millénaires, et le *qā'im* (Mahomet ressuscité) inaugurant le septième ; après la mort du *qā'im*, Dieu dit : « La création s'est faite en six jours ; demain c'est vendredi (le septième millénaire) ; votre seigneur s'assoiera sur son trône porté par huit » (sphères célestes mais peut-être aussi les six grands prophètes, le *qā'im* et le maître de la deuxième » *naš'a* ; et aussi : « Demain, c'est la fête, Vendredi : les juges apparaîtront et il (Mahomet ou le *qā'im*) arbitrera leurs désaccords ».

Les Iḫwān citent aussi deux traditions sur lesquelles il nous faudra revenir : « la vie du monde est de 7 000 ans ; j'ai été envoyé au *dernier* de ces millénaires », et « Pas de prophète après moi ; ensuite ce sera l'heure [du Jugement] » (III, 319). Il nous faudra revenir aussi sur cette affirmation : « Les Iḫwān voient le jour de la Résurrection qui aura lieu *mille ans pleins après la mission de Mahomet* » (III, 311). Les auteurs ismaïliens considèrent généralement les six grands prophètes (Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mahomet) comme législateurs ; mais les Iḫwān excluent Adam de ce nombre (1). On a déjà vu que les Iḫwān affirment : « les législateurs sont au nombre de cinq » (III, 380) et les appellent aussi « les cinq prophètes doués d'inflexibilité (c'est-à-dire qui ont abrogé un loi et l'ont remplacée par une autre) dont l'envoyeur est unique, mais dont

(1) La question de savoir s'il fallait ou non compter Adam au nombre des législateurs a fait l'objet de controverses entre auteurs ismaïliens.

la législation est différente, chaque législation comportant des obligations diverses, des lois variées et des pratiques différentes ; et à ces lois sont soumises des communautés innombrables » (II, 470-1). La législation des prophètes, disent-ils encore (III, 486-8), varie selon les nations et les époques (Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mahomet), de même que lois, pratiques légales et réglements juridiques, ordres et interdictions, peines légales ».

J'ai déjà avancé (1) que les Iḫwān ont vraisemblablement emprunté aux Sabéens la notion des cycles millénaires ; que ceux-ci leur ont suggéré d'interpréter dans ce sens le passage d'Hermès trismégiste relatif au « Cratère », même s'ils ont été confirmés dans cette croyance par la mention dans le Coran des sept ciels, l'apocalypse de saint Jean, la création du monde en sept jours et la légende des sept saints d'Éphèse. Cela me semble confirmé par le *Kitāb al-Usṭūṭās* (2) (folios 19-22) :

(1) *Sabéens...*, I, p. 57, note 3. Selon Corbin (*H.P.I.*, I, p. 69), les duodécimains partagent aussi la période prophétique en 6 (ou selon les auteurs en 7) législatures. Les mystiques, ou du moins certains d'entre eux, semblent avoir adopté un point de vue analogue.

Cette idée de l'existence de législatures et de changements de loi a d'ailleurs fait son chemin dans l'Islam orthodoxe en général. Selon Laoust (*Schismes*, p. 72), un traditionniste de Koufa, mort en 750, Manṣūr b. al-Mu'tamir, écrivait : « Dieu envoya Adam avec une loi *(šarī'a)* jusqu'à l'apparition de la *zandaqa* ; alors, la loi d'Adam disparut. Dieu envoya ensuite Noé avec une loi ; les hommes suivirent la loi de Noé, et seule la *zandaqa* la fit disparaître. Dieu envoya alors Abraham et les hommes suivirent la loi d'Abraham jusqu'à l'apparition de la *zandaqa*, et la loi d'Abraham disparut. Puis Dieu envoya Moïse et les hommes suivirent la loi de Moïse jusqu'à l'apparition de la *zandaqa*, et la loi de Moïse disparut. Dieu envoya Jésus et les hommes suivirent la loi de Jésus jusqu'à l'apparition de la *zandaqa*, et la loi de Jésus disparut. Dieu envoya enfin Muḥammad avec une loi ; nous ne craignons la disparition de cette loi que par la *zandaqa* » (Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas (PIFD) 1958 : Ibn Baṭṭa 58 et note 3).

Mais Ibn Ḫaldūn encore, évoquant les conjonctions de Jupiter et de Saturne, exprime cette idée des cycles comme une certitude et va même jusqu'à dire : « Quand les circonstances ont changé en totalité, c'est comme si la création avait radicalement changé et que le monde entier se soit transformé ; comme si c'était une nouvelle création, *une naissance recommencée*, et un [nouveau] monde produit. »

(2) Le *Kitāb al-Usṭūṭās*, que les Iḫwān mentionnent sous le nom d'*Asṭīṭās* et dont ils donnent un long extrait relatif aux mansions de la lune, est un écrit hermétique astrologique vraisemblablement traduit du syriaque et que je crois d'origine ḥarrānienne. Un manuscrit semble en attribuer la traduction à Ḥunayn b. Isḥāq ; mais outre que cette attribution est sujette à caution, la mention de

Hermès y est censé expliquer à Aristote comment chaque astre régit et protège une région de la terre pendant 1 000 ans, un autre astre prenant ensuite celle-ci en charge. En effet, tous les mille ans, y est-il dit, la voûte céleste se déplace d'un degré, et la sphère extérieure, « qui, par son mouvement, fait tourner les autres sphères célestes », engendre un nouveau fluide spirituel qui donne naissance à douze autres fluides selon le nombre des signes du zodiaque (par lesquels sans doute ils passent) ; ces fluides « circulent dans les sphères célestes, dans les maisons et les stations, et chaque fois qu'une planète passe près d'eux, ils la font changer d'état ». Puis, quand au bout de 1 000 ans, la voûte se sera à nouveau déplacée d'un degré, les sphères célestes et ses astres seront privées du fluide spirituel qu'elles recevaient. Ainsi, la puissance d'un astre sur une région diminue (avant que cet astre change de région). « Le fluide spirituel quitte celui de la sphère céleste qui se trouve ainsi empêchée d'agir *('uṭṭilat)*. » Mais l'opération recommençant, une autre planète recevra à sa place un nouveau fluide spirituel « et il apparaît quelque chose d'autre, *ainsi que de nouvelles créatures* ». « Le gouvernement de chaque astre, ajoute l'*Usṭūṭās*, [- - -] est de 1 000 ans. » Un peu plus loin, les précisions sont encore plus intéressantes : « La puissance du fluide spirituel et des essences de ces astres, qu'ils ont répandus sur les habitants des régions [soumises] à leur [gouvernement], dure pour chacun d'eux *mille ans*. Et, *au début de chaque millénaire*, chacun de ces [astres] suscite, dans la région soumise à son gouvernement, *un sage* qui établira pour la population une spiritualité et une sagesse dont n'approchaient pas leurs prédécesseurs » (folio 20). Cette « spiritualité », c'était certainement, aux yeux des Iḫwān, la révélation ; quant à la sagesse, on sait l'importance qu'à la suite de Platon, ils lui attribuent, ainsi qu'aux « sages » ; ce passage a pu, lui aussi, les inciter à conserver l'expression pour désigner éventuellement le législateur, et plus souvent

ce traducteur introduit un écrit manifestement différent, vraisemblablement copié à la suite du premier et qui lui a ensuite été rattaché à tort. Je parle longuement de cet écrit ailleurs, dans *La philosophie des Iḫwān al-Ṣafā'*, et *Références et citations chez les Iḫwān al-Ṣafā'* (non encore édités) et ne veux donc pas m'étendre ici davantage à son sujet.

encore ses successeurs. Il est intéressant de noter que dans le mythe de la caverne (III, 315-20), les Iḫwān ont une formule de prime abord mystérieuse : à propos de Noé, ils disent : (ses sujets) ne lui obéirent pas parce qu'il ressemblait à Saturne ; à propos d'Abraham : « ils ne lui obéirent pas parce qu'il ressemblait tout à fait à Jupiter » ; à propos de Moïse : « ils ne l'écoutèrent pas parce qu'il ressemblait à Mars » (ce qui évoque les guerres conduites par Moïse) ; à propos de Jésus : « ils ne le suivirent que peu parce qu'il ressemblait à Vénus » (ce qui explique la douceur du Christ) ; à propos de Mahomet, Dieu dit : « choisissez pour mon fils, qui ressemble à Mercure, un jour pour qu'il descende... ». L'astre, mentionné pour chacun d'eux, est peut-être l'astre sous l'influence duquel se trouve placé le Législateur ; mais c'est surtout celui qui régit la *communauté détentrice de la législation* durant le millénaire inauguré par ce législateur ; et si les sujets désobéissent au législateur, c'est parce qu'ils restent encore influencés par l'astre qui gouvernait précédemment. L'*Usṭūṭās* décrit, d'ailleurs à propos de différentes planètes, les troubles que provoquent dans la société les modifications de configuration du ciel (changements de religion, de législation, de dynastie ; invasions et massacres). Il est permis de penser que le gouvernement échoira en dernier lieu à la lune et qu'alors apparaîtra le *Qa'im* de la Résurrection. En effet, l'*Usṭūṭās* poursuit : « quand le fluide spirituel que détient la lune en arrivera là (c'est-à-dire quand la force du gouvernement de la lune aura diminué), la force du monde déclinera, ses parties se déferont, et ce sera le cycle de tous les cycles ». L'*Usṭūṭās* fait ici allusion, je pense, non à la fin du monde (1) mais à la fin du cycle de 7 000 ans au bout duquel les êtres vivants disparaissent pour laisser la place à de nouveaux êtres. On peut donc constater qu'au niveau le plus élevé du monde matériel, c'est le déplacement de la voûte céleste qui détermine ces cycles ; déplacement d'un degré en mille ans selon l'*Usṭūṭās*, de 10 degrés, soit d'un signe complet en 3 000 ans,

(1) Selon notre manuscrit de l'*Usṭūṭās*, le monde devait durer 78 000 ans, ce qui est bien peu, et paraît d'ailleurs incompatible avec d'autres passages. Le texte est très fautif et en outre mal traduit.

selon les Iḫwān. Mais, je l'ai dit, ces cycles sont également rythmés par les conjonctions de Saturne et de Jupiter, et c'est sans doute à elle qu'ils pensent en disant : « Une conjonction se produit tous les 7 000 ans », sans préciser laquelle.

Les Iḫwān divisent ce que les astrologues appellent « l'astrologie mondaine » en quatre sections, significatives des cycles historiques :

1. Religions *(milal)* et dynasties (grandes conjonctions ayant lieu tous les mille ans *environ* ;
2. Transfert de la royauté d'une nation à une autre, d'un pays à un autre, d'une dynastie à une autre (tous les 240 ans) ;
3. Changement de souverain sur le trône ; guerres et guerres civiles qui s'en suivent (tous les 20 ans) ;
4. Événements annuels, chèreté de vie ou bon marché ; fertilité ou stérilité ; sécheresse, épidémies et mort, maladies, vicissitudes, salut.

Cela, ajoutent les Iḫwān, d'après les « changements des années du monde d'après lesquelles sont établies les tables pour horoscopes » (I, 154-5). Les trois premiers de ces types de cycles sont déterminés essentiellement par les conjonctions de Saturne et de Jupiter. Dans leur épître sur les conjonctions, les Iḫwān lui consacrent un passage (III, 256) : cette conjonction de Saturne et de Jupiter se renouvelle à peu près tous les 20 ans ; elle se produit douze fois dans une même triplicité (soit 240 ans), puis passe dans une autre ; si l'on envisage les quatre triplicités, cela fait 48 conjonctions en 960 ans. En outre, tous les 3 840 ans, Saturne et Jupiter recommencent leurs conjonctions dans les triplicités (ce serait, ajoutent nos auteurs, trop long à exposer en détail) (1). Dans la *Jāmi'a*, au chapitre qui a pour but de commenter l'épître des « cycles et révolutions », les Iḫwān expliquent que tous les 960 ans, lorsque la conjonction se produit

(1) Sans doute veulent-ils dire qu'au bout de cette période, c'est par le deuxième signe de la première triplicité que recommencera le parcours de la conjonction dans les triplicités. Peut-être peut-on trouver là une explication au problème évoqué dans la note 1, p 48.

au début des triplicités du feu, elle annonce une nouvelle législature ; et que tous les 240 ans, lorsque les deux planètes en conjonction passent d'une triplicité à l'autre, il y a changement de dynastie (*Jāmi'a*, I, pp. 323-4). On peut tirer, du fait que la conjonction qui a lieu tous les 960 ans au début des triplicités du feu annonce une nouvelle législature, une conclusion intéressante : c'est que les millénaires sont calculés en années approximativement lunaires et qu'ils sont constitués en réalité de 960 années solaires. Autrement dit, les cycles de 7 000 ans, calculés eux aussi en années lunaires approximatives, n'ont en réalité que 6 720 années solaires. Les Iḫwān constatent ce qu'ils considèrent comme un loi générale déterminée par les lois astrologiques (I, 181, II, 233, IV, 186-7) ; « La royauté et le gouvernement *(dawla)*, disent-ils, passent à chaque ère, époque, cycle et conjonction, d'une nation à une autre, d'une dynastie *(ahl bayt)* à une autre et d'un pays à un autre ». Cela est vrai pour toutes les nations et tous les pays. La nation qui détient la dernière *šarī'a* révélée a l'hégémonie sur toutes les autres ; mais la règle est valable aussi, localement, pour des pays voisins l'un de l'autre par exemple. Et cela est vrai aussi à l'intérieur d'un même pays ou d'une même nation, pour une dynastie. « Tout état, disent-ils encore, a un temps où il commence, un but vers lequel il s'élève ; et quand il a atteint son but final et sa fin dernière, il commence à déchoir et à décroître. Le premier et plus ancien disparaîtra tandis que le nouveau et dernier venu s'installera solidement ». Et cela se fait progressivement : « Tout état, après être parvenu à son apogée, décline vite (...) et est remplacé par un autre, dans son autorité, qui était moins avancé : chaque jour, l'un augmente et se renforce, tandis que l'autre s'affaiblit et diminue d'autant, jusqu'à être à égalité, puis c'est l'extrême inverse. » La condition des états et dynasties est comparée à la succession du jour lumineux et de la nuit ténébreuse ; ou encore, à l'été et à l'hiver : « L'un s'en va, l'autre revient ; chaque fois que l'un perd quelque chose, l'autre le retrouve ; et quand enfin tous deux sont arrivés à leur terme, la décrue commence pour celui qui est arrivé à son terme de croissance et la croissance pour celui qui a atteint son terme de décrue ... ». Lorsqu'un état ou une dynastie

(dawla) est en décadence, « le pessimisme et la défection apparaissent parmi ses sujets, et c'est dans l'autre dynastie que reprennent force, activité, rayonnement *(ẓuhūr)*, expansion ». « Plus est avancée la croissance de l'un deux, plus se *manifeste* sa force et se multiplie son action dans le monde, tandis que la force de son contraire est cachée et que diminue son action. » Dans le conte des animaux, le roi des djinns chargé de rendre la sentence qui départagera hommes et animaux (1), rappelle que Dieu a délivré les Israélites de la tyrannie de Pharaon, les descendants de David de celle de Nabuchodonosor, les Himyarites de celle de la dynastie des Tubba', les Sassanides de celle des Grecs et les descendants de 'Imrān (c'est-à-dire les Arabes) de celle d'Artaxerxes (Ardašīr) et ajoute : « car les jours de ce monde constituent des cycles qui consacrent le triomphe successif de ses divers habitants, cycles qui, avec la permission de Dieu et par sa science préétemelle, par sa volonté et selon les lois des conjonctions et cycles (célestes), font un tour complet tous les 1 000 ans, ou tous les 12 000 ans, ou 36 000 ans, ou 360 000 ans, ou en « un jour dont la valeur est de 50 000 ans » (2). Et il décide que « les animaux resteront captifs et esclaves jusqu'à ce que soit bouclé le cycle de la conjonction et que recommence une nouvelle naissance », c'est-à-dire jusqu'au prochain cycle de 7 000 ans (ou plus exactement 6 720 ans, si je ne me trompe).

Mais si ces cycles de 7 000 ans sont tour à tour cycles de manifestation et de clandestinité, ils ne le sont pas intégralement. On sait (3) que la fin du cycle de manifestation qui a précédé le nôtre a été fort troublé. De même, dans leur cycle, ou plutôt même dans leur millénaire, les Iḫwān opposent « dynastie du bien » et « dynastie du mal » : « Tantôt force autorité et manifestation des actions dans le monde sont aux gens du bien,

(1) Le conte est ici à prendre à la fois au sens propre et au sens figuré : au sens propre, cela signifie que les animaux resteront à leur échelon jusqu'à un cycle où ils pourront parvenir à l'échelon humain. Au sens figuré, les animaux symbolisent les Ismaïliens lors d'un cycle de décadence.

(2) Cf. Cor. XXXII, 4. Il s'agit peut-être en réalité de 11 520, 35 520, 355 520 et 48 000 années solaires. J'ai déjà cité ce passage dans *Imāmat...*, p. 71.

(3) Cf. Corbin, *H.P.I.*, I, p. 129 ; les Iḫwān y font allusion.

et tantôt elles sont aux gens du mal », et ils constatent que « la force des gens du mal (il s'agit ici manifestement des ʿAbbāsides) est parvenue à son maximum, que leur action s'est actuellement multipliée dans le monde » et qu'elle n'a plus devant elle que décadence et décroissance.

Toutes ces considérations invitent à évoquer les « fêtes philosophiques », que les fêtes musulmanes ne font que symboliser et les fêtes des « anciens grecs » (IV, 263-70), entendons des Sabéens de Ḥarrān (1).

Les « Grecs » avaient trois fêtes dans le mois, correspondant aux phases de la lune (2) ; mais surtout, ils avaient quatre fêtes dans l'année : Équinoxe de printemps (jour de grande joie), solstice d'été (jour de joie mitigée), équinoxe d'automne (jour de joie moindre), solstice d'hiver (jour de deuil et de douleur). De même, les Musulmans (entendons šīʿites) ont quatre fêtes correspondant à celles-ci en tant que symboles : Rupture du jeûne (la plus grande joie), la fête du sacrifice (joie mêlée de tristesse), jour de *ġadīr ḫumm*, ou de la désignation de ʿAlī (joie mitigée, du fait de la trahison qui déjà se fait jour), mort de Mahomet (fête pour celui-ci, mais deuil pour la communauté et interruption de la révélation).

Mais il y a une troisième *sunna*, propre aux Iḫwān al-ṣafā' : ce sont des fêtes que celles des « Grecs » et des Musulmans ne font que symboliser, et qui, elles, sont « essentielles » et existent par elles-mêmes ; il y a la première fête, la fête médiane, la dernière fête et la quatrième qui est la plus pénible à célébrer. Elles sont symbolisées, temporellement, par les mouvements célestes et *les lois astrologiques* (printemps, été, automne, hiver) et aussi par l'enfance, la jeunesse, l'âge adulte et la fin de la vie où l'âme se sépare du corps. Les fêtes sont des *êtres parlants*, des âmes actives, qui effectuent les actes que « *Dieu leur révèle et leur inspire* », donc des imāms (3). Le premier jour de fête est « l'apparition parmi nous du premier de nos *qā'im*-s » : il correspond au printemps, à la *manifestation* et à l'expansion.

(1) Cf. *Sabéens...*, II, pp. 96 et suiv.
(2) Il s'agit en réalité de fêtes babyloniennes ; cf. *Sabéens...*, II, pp. 101 et suiv.
(3) Cf. ʿĀrif Tāmir, *Ḥaqīqat Iḫwān al-Ṣafā'*, dans *Machriq*, 1957/2, pp. 143-144.

Le deuxième jour est celui de l'apparition du deuxième *qā'im* ; il correspond à l'été, et constitue le jour de la dislocation et de l'interruption du gouvernement des oppresseurs *(ahl al-jawr)*.

Le troisième jour est celui de l'apparition du troisième *qā'im* ; il correspond à l'automne, et c'est le moment où « *le faux résiste au vrai* ».

Le quatrième jour enfin est un jour de douleur et de deuil (correspondant à l'hiver), c'est celui « *du retour à notre caverne, celle de la taqiyya et de la clandestinité* » (1).

Le premier jour est donc celui de la manifestation ; le deuxième, celui de la chute du souverain illégitime ; le troisième, celui où les adversaires commencent à se relever et où, par conséquent, le gouvernement des imāms légitimes s'affaiblit progressivement ; le quatrième, enfin, est celui où leur gouvernement cesse et où ils doivent passer dans la clandestinité. Bref, cela illustre les passages que j'ai cités plus haut : durant une première phase, celle de la plus grande joie, les imāms et leurs partisans prennent des forces à mesure que les usurpateurs perdent des leurs ; deuxième phase : c'est l'apogée ; les imāms légitimes au pouvoir ont complètement supplanté les usurpateurs ; troisième phase : le gouvernement des imāms est en décadence progressive, à mesure que les usurpateurs reprennent des forces ; quatrième phase, enfin : les imāms perdent totalement leur pouvoir et passent dans la clandestinité, tandis que les usurpateurs sont à leur apogée. Il y a même alors quelque chose d'analogue à l'interruption de la révélation après la mort du législateur, parce que l'interprétation qu'en fait l'imām ne peut plus servir au bien du plus grand nombre. Et le cycle recommence. Il obéit d'ailleurs à une loi générale en ce bas-monde ; tout être a quatre états : début, croissance, décroissance, disparition ; et cela parce que chaque planète a quatre états : ascension à partir du périgée, ascension vers

(1) A ce propos les Iḫwān citent la tradition : « L'Islam est venu en étranger et reviendra en étranger. Félicité aux étrangers ! » L'Islam signifie pour eux le véritable Islam, c'est-à-dire le leur et ils interprètent le fait d'être étranger (dans son propre pays) comme celui d'être dans la clandestinité.

l'apogée, descente de l'apogée, descente vers le périgée (III, 259).

Comment inclure ce cycle de la souveraineté dans le cadre des millénaires et des cycles de 7 000 ans ? On a vu que, pour les Iḫwān, le passage de la conjonction de Saturne et de Jupiter d'une triplicité à une autre marque le remplacement d'une dynastie par une autre ; cela donc tous les 240 ans (en moyenne, peut-on penser, car d'autres circonstances astrologiques peuvent sans doute enlever à ces cycles d'ici-bas leur absolue régularité) ; ces passages d'une triplicité à une autre sont donc représentés par les deuxième et quatrième jours de fête correspondant à l'été et l'hiver. S'il y a 240 ans de la deuxième à la quatrième « fête », il doit y avoir 120 ans entre chaque « fête » ; donc 120 ans d'ascension, 120 ans d'apogée, 120 ans de décadence, 120 ans de clandestinité totale : bref 480 ans pour un cycle complet. Il y a, par conséquent, au cours d'un millénaire (comptant en réalité 960 ans), deux cycles complets : manifestation et clandestinité, totales et partielles, alternent à deux reprises dans chacun de ces millénaires.

Chacun de ces quarts de cycles, tous les 120 ans, est inauguré par un *qā'im*, c'est-à-dire par le premier d'une série de 7 imāms, le septième étant en même temps le premier de l'heptade suivante, ce qui fait dans la réalité des séries de six imāms : deux demi-règnes et cinq règnes complets (1), le règne de chacun d'eux étant en moyenne de 20 ans, puisque chaque conjonction de Saturne et de Jupiter détermine théoriquement un changement de règne. Ou plus exactement, le premier et le dernier imām d'une heptade n'ont que 10 ans de règne dans cette heptade (10 ans d'imāmat dans une heptade, 10 ans de qā'imat dans la suivante), tandis que les cinq imāms intermédiaires y règnent 20 ans chacun. Et l'on a successivement une heptade en ascension, une heptade à l'apogée, une heptade en décadence et une heptade dans la clandestinité, couvrant un total de 480 ans. On a donc pour chaque législature 8 séries de six imāms (deux cycles complets), soit un total de 48 imāms. Et l'on devrait

(1) Cf. Šahrastani, *Milal*, I, 192 et Sijistānī, *Tuḥfat al-mustajībīn*, p. 152 (dans « 5 épîtres ismaïliennes », ʿĀrif Tāmir, Selemiyyeh 1956).

avoir pour un cycle de 7 000 ans (6 720 années solaires) un total de 336 imāms, y compris les législateurs. Mais n'oublions pas que le septième millénaire est celui de la résurrection.

La tradition « Pas de prophète après moi ; ensuite ce sera le jugement », ne contredit pas la pensée des Iḫwān, encore qu'elle ne fasse pas allusion au *qā'im*, ce qui donne à penser qu'elle peut être antérieure à la fixation de la doctrine. Plus étonnante est celle qui fait dire à Mahomet : « la vie du monde est de 7 000 ans ; j'ai été envoyé au dernier millénaire », à moins qu'il s'agisse du dernier millénaire de vie purement terrestre et, pourrait-on dire, « normale ». Digne de nous arrêter, par contre, est l'affirmation des Iḫwān que la Résurrection aura lieu « 1 000 ans pleins après la mission de Mahomet ». Ces mille ans peuvent faire allusion aux 960 ans du cycle millénaire. Mais l'addition du mot « pleins » ne semble pas due au hasard ; peut-être précise-t-il qu'il s'agit de mille années solaires, à savoir les 960 ans du cycle de Mahomet, les dix ans de qā'imat du *Qā'im* de la Résurrection et les vingt ans de règne du « Maître de la deuxième Naš'a » (1), (le chien du mythe de la caverne qui évoque celui des bas-reliefs mithriaques). Il resterait donc pour la résurrection, le Jugement (sans doute instantané et « hors du temps » et le renouvellement de la vie sur terre, 930 ans. Le total des imāms pour un cycle de 7 000 ans (6 720 années solaires) serait alors de 288 imāms d'Adam au Maître de la deuxième Naš'a inclusivement.

Les vingt années de règne par imām ou par souverain sont évidemment théoriques ; les Iḫwān savaient bien sûr qu'il y a des règnes longs et des règnes courts ; on peut penser que d'autres circonstances astrologiques (autres conjonctions, influences d'autres planètes, notamment de Mars) venaient à leurs yeux modifier la règle et le rythme généraux.

J'ouvre ici une parenthèse à propos des cycles de la souveraineté. Quoique les Iḫwān aient sans doute directement emprunté aux Ḥarrāniens cette théorie, bien avant déjà celle-ci avait fait son apparition dans l'Islam, vraisemblablement par le canal des sectes kaysānites. Mais il semble qu'en ce qui

(1) Cf. 'Ārif Tāmir, *ibid.*

concerne les quarts de cycles, il y ait eu hésitation entre des périodes de 100 ans et de 120 ans. Racontant la transmission de l'héritage de Muhammad b. al-Ḥanafiyya par les soins d'Abū-Hāšim mourant, Ya'qūbī (1) fait dire à celui-ci que les 'Abbāsides l'emporteront « l'année de l'âne, 100 ans juste après l'Hégire ».

La notion de cycles déterminés par la conjonction de Saturne et de Jupiter s'est longtemps conservée en Islam (peut-être sous l'influence des Ismaïliens), puisqu'Ibn Ḫaldūn en fait état (2). D'autre part, Ibn Ḫaldūn attribue aux empires une durée moyenne de 120 ans (3), soit trois générations correspondant à jeunesse, maturité et vieillesse ; l'ensemble même de sa théorie est basé sur le fait qu'une dynastie dure à peu près trois générations, plus une quatrième qui est celle de sa disparition. Maints auteurs ont mis l'accent sur l'originalité d'Ibn Ḫaldūn et G. Marçais a pu écrire (4) que ce « schéma pessimiste n'est pas une construction de l'esprit », mais qu'il est issu de l'étude que cet auteur avait faite des États musulmans. Je ne cherche pas à déprécier le génie d'Ibn Ḫaldūn, ni à nier qu'il ait observé la société de son temps ; mais il est manifeste que cette vieille croyance aux cycles astrologiques a servi de point de départ à ses observations, ce qui ne saurait nous étonner, car mis à part sa théorie de la méthode historique et sa doctrine sociologique, il fait preuve dans le reste de son œuvre du même conformisme ou tout au moins de la même fidélité aux traditions que les autres auteurs de son temps.

Revenant à la théorie des Iḫwān, remarquons que c'est par les passages de la conjonction dans une triplicité donnée, toujours la même, que commence un millénaire (de 960 ans) et qu'est annoncée la venue d'un Adam, des législateurs et du *Qā'im* de la Résurrection. Selon la *Jāmi'a* (5), c'est l'entrée de la conjonction dans une triplicité ignée (Bélier, Lion, Sagittaire) qui annonce une nouvelle législature, ce qui paraît satisfaisant,

(1) *Chronique*, II, 297-8. Cf. *Le Šī'isme au IX^e siècle...*, à paraître dans *Arabica*.
(2) *Muqaddima*.
(3) *Muqaddima*, pp. 347 et suiv.
(4) *Berbérie*, p. 277.
(5) I, pp. 323-4.

puisque le Bélier, symbole du printemps, symbolise aussi l'apparition de tout *qā'im*, et que ces signes sont des signes royaux. Mais on va voir que cela pose un problème. Quoiqu'il en soit, « il en fut de même dans les nations des cycles passés, et il en est encore ainsi dans les nations d'aujourd'hui », affirment les Iḫwān (III, 164), qui, bien entendu, tirent de cette théorie des cycles des conclusions propres à ranimer l'espérance. « Si tu rencontres un de nos frères, disent-ils (IV, 146, 48e épître, sur « la propagande »), annonce-lui ce qui le réjouira ; rappelle lui que recommence le cycle de la *manifestation et du réveil*, que la tristesse va se dissiper pour les fidèles. » « Si tu rencontres un de ceux qui, sans connaître notre secret, s'attendent à la *manifestation de notre cause* [- - -], fais lui plaisir [en lui annonçant l'approche] de ce qu'il espère, mais croit loin ; apprends lui que ce n'est pas loin. » Et alors ils annoncent l'approche d'événements importants parce que, disent-ils (IV, 146), « la conjonction va se transférer du signe des triplicités du feu (Bélier, Lion ou Sagittaire) au signe des triplicités des végétaux et animaux (entendons signes de terre : Taureau, Vierge ou Capricorne), dans le 10e cercle correspondant à la maison de la souveraineté et de l'apparition des drapeaux » (drapeau étant pris dans le sens d'intronisation) (1), Casanova (2) a voulu utiliser le passage pour dater les épîtres. Se basant sur la table des conjonctions géocentriques de Jupiter et Saturne dressée pour de Goeje par l'astronome Van de Sande Bakhuyzen et publiée à la fin du mémoire de de Goeje sur « les Carmathes du Bahraïn et les Fāṭimides » (3), il nous apprend que lors de la date supposée de la naissance de Mahomet, la conjonction passait dans la triplicité aquatique (Poisson, Cancer, Scorpion) et que le passage de la conjonction de la triplicité ignée à la triplicité terrestre s'est produit le 19 novembre 1047. Il y a là une contradiction

(1) 9e maison : « celle du voyage, des routes, de l'expatriement, et des affaires de la divinité : prophétie, religion (...), philosophie et prééminence de la connaissance, astrologie et divination, livres, messages, « annonces » et « divisions ». 10e maison, celle de la souveraineté : élévation, royauté (...), etc. ; 1er tiers : souveraineté, puissance, fonctions ; 2e tiers : questions obscures, anges et révélations ».

(2) Dans *Une date astronomique...*

(3) 2e éd. Leyde, 886.

avec ce qu'affirme la *Jāmi'a*, à savoir que c'est le passage dans la triplicité ignée qui annonce la venue du Législateur. Il y a là un point à élucider. Quoiqu'il en soit, Casanova en conclut que l'événement annoncé par le passage ci-dessus s'est produit le 1er juillet 1059, lorsque la *ḫuṭba* fut prononcée à Bagdad, pour une courte période (jusqu'au retour du Saljūqide Toġrilbek) au nom du calife fāṭimide al-Mustanṣir. La conjonction s'était produite sous le règne d'aẓ-Ẓāhir, et Casanova voit dans le terme *ẓāhir* utilisé dans le texte des Iḫwān, une allusion à ce dernier. Mais l'interprétation de Casanova me semble erronée (1), et je pense que la théorie des cycles de manifestation et de clandestinité nous donne la clef de ce passage. Certes, les califes fāṭimides, fidèles à cette théorie, ne perdaient sans doute pas de vue la date de 1047 qu'ils s'étaient vraisemblablement fixée pour atteindre leur but final : le renversement de la dynastie 'abbāside et l'établissement de leur propre souveraineté sur l'empire musulman tout entier, éventuellement même sur Byzance. C'est peut-être ce qui explique leur ténacité jusqu'à la fin du règne d'al-Mustanṣir, et les maints efforts qu'ils ont faits en direction de la Mésopotamie, aux alentours de cette date. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'à leurs yeux la période d'apogée n'est pas la plus heureuse ; que la période de remontée, comme le printemps parmi les saisons, est la plus enivrante : celle au cours de laquelle, progressivement, la manifestation se fait plus claire, où la puissance peu à peu s'accroît, tandis que l'anarchie s'installe chez l'adversaire ; celle où l'on prépare, sans le perdre de vue, le jour de l'apogée, aussi beau, de loin, que le premier jour d'été. Aussi, dès le début de la période de remontée, ce jour paraît proche. Certes, les Iḫwān affirment que « la conjonction va se transférer » ; certes, ils affirment que « ce n'est pas loin » ; mais ils précisent aussi que « *recommence le cycle de la manifestation et de l'éveil* » (donc la période de remontée symbolisée par le printemps). Cela laisse supposer que le passage a été écrit bien avant la mise en forme définitive des épîtres, avant la conquête de l'Égypte au moins (969),

(1) Cf. *EI*², Iḫwān al-Ṣafā'.

peut-être même avant ou après les premiers succès remportés en Ifrīqiya, vers 909.

Pour arriver à la conclusion que leur temps était venu, un groupe de « frères » initiés, résidant dans un pays (la région de Baṣra ? ou celle de Salamiyya ?), ont eu peut-être recours à un examen objectif de la situation (forces en présence, conditions favorables), mais surtout, disent-ils (IV, 190), à l'astrologie et aux divers procédés de divination, forts de leur doctrine selon laquelle le gouvernement change de main en vertu des cycles astrologiques. En effet, dans ce pays, ces frères se sont réunis dans leur *majlis* et envoient à un partisan résidant dans un autre pays, un propagandiste pour lui annoncer le résultat de leurs recherches. « Ils se sont entretenus sur les événements historiques [---], sur ce qu'indique la conjonction comme changement dans les lois *(šarā'i')* de la religion et des confessions, le transfert de la royauté et du gouvernement *(dawla)* d'une nation à une autre, d'un pays à un autre, d'une dynastie *(ahl bayt)* à une autre. Ils sont tombés d'accord sur le fait qu'il y aura nécessairement dans le monde un fait proche, un événement extraordinaire, dans lequel résidera le bien des domaines religieux et temporel, et qui sera le *renouvellement de la royauté dans l'empire (mamlaka)* et le *transfert d'une communauté à une autre (umma)*, et qu'il y a de cela des indices clairs et des signes nets ». Les frères, en effet, ont eu recours à « l'expérimentation des affaires et à l'examen des vicissitudes du temps à la lumière des vicissitudes du passé ; à l'étude du vol des oiseaux, provoqué *(zajr)* ou spontané *(fa'l)*, à la divination, à la physiognomomie, aux rêves, à l'astrologie » ; et ils ont réussi « à connaître le *Maître de la Situation* par ses attributs, ainsi que l'année et le mois où se produira l'événement le concernant ... ». Là encore, le texte nous laisse dans l'incertitude quant à la date de sa rédaction. Le « renouvellement de la royauté dans l'empire et le transfert du gouvernement » devaient être prévus pour l'an 1047, et sont donnés comme proches. Mais cette proximité n'est-elle pas toute relative, du fait que l'événement doit être annoncé par toute une série de succès préalables ? Si l'on était assez près de 1047, il n'y aurait pas eu de doute quant aux « attributs » du « Maître de la Situation » qui ne pouvait être que le calife

fāṭimide, alors que le passage laisse supposer qu'il est encore dans la clandestinité ou tout au moins peu connu. Un autre passage de la même épître (IV, 187) est significatif : « La force des gens du mal a atteint son maximum, leur action s'est multipliée dans le monde ; or, après la croissance maximum, il n'y a plus que décadence et décroissance. » Ce passage indique bien qu'on est au début de la période de remontée (928), sinon à la fin de la période de clandestinité ; en tout cas sûrement pas à la période d'apogée qui verrait la chute totale de l'adversaire.

Les Iḫwān précisent encore (IV, 187) : « Sachez que le gouvernement des gens du bien commencera par des hommes de bien *(ḫiyār)*, vertueux (*fuḍalā'*, c'est-à-dire, des hommes appartenant à la hiérarchie des Iḫwān), qui se réuniront dans un pays et seront d'accord sur une même opinion (c'est-à-dire ceux de la Cité spirituelle) ... ». Ce pays ne serait-il pas l'Ifrīqiya, et l'épître XLVIII n'aurait-elle pas été rédigée peu avant la proclamation de 'Ubaydallāh al-Mahdī, alors qu'Abū 'Abdallāh y préparait la manifestation du calife ? Ce n'est pas certain, mais vraisemblable ; car le gouvernement des « gens du Bien » n'a pas encore commencé.

Toutes ces citations sont tirées de la 48e épître (sur la « propagande »). Mais quelques allusions, dans d'autres épîtres, rendent le même son. « Le gouvernement des méchants est parvenu à son apogée », proclament les Iḫwān (I, 181, épître IV sur la « géographie », qui pourtant ne me semble pas des plus anciennes). Les frères « sont éprouvés par la séparation des amis, par les malheurs du temps, *par la clandestinité des chefs*, par l'absence des [frères] vertueux, à l'un des moments où ils craignent pour eux-mêmes les ennemis vainqueurs et les chefs injustes » (IV, 405, dernière épître, sur la « magie »). Ici, les chefs sinon l'imām, sont dans la clandestinité.

Ailleurs (IV, 252-3, 50e épître sur les « diverses sortes de gouvernements », l'avant-dernière en réalité), l'imām lui-même s'adresse à l'un de ses futurs propagandistes. Celui-ci, récemment converti (« le briquet t'a éclairé de sa lumière, la preuve *(dalīl)* t'a guidé par sa manifestation »), a fini, après de longues et pénibles pérégrinations, par trouver et rejoindre l'imām, et

le siège de la Cité spirituelle (« tu es arrivé à l'une des régions du Paradis »). C'est alors que l'imām le choisit « comme propagandiste appelant à notre (cause) et comme guide conduisant jusqu'à nous, pour annoncer, à ceux de nos frères et des gens de notre confession *(milla)* que tu verras, la nouvelle de la manifestation de notre cause et de la divulgation de notre secret ... ». Certes, l'imām (la « preuve ») a guidé ce propagandiste « par sa manifestation » ; cela ne signifie pas forcément qu'il se soit déjà manifesté à tous ; la « divulgation du secret » peut être une allusion à la fin de la clandestinité, ce que confirme l'expression : « la nouvelle de la manifestation de notre cause ». Il semble aussi que les « pérégrinations » ne signifient pas seulement que le personnage a eu du mal à arriver jusqu'au pays de l'imām, mais que sa quête même de l'imām a été difficile ; le voyage peut d'ailleurs être symbolique et désigner simplement la conversion. Enfin, dans la même épître, le passage suivant (IV, 269) est explicite : « Le meurtre de 'Alī et les malheurs qui se sont succédés sur sa famille (ses descendants) et sur ses proches [- - -] furent la cause du passage dans la clandestinité des « Frères de la Pureté » et de l'interruption du gouvernement des « Amis de la Loyauté », jusqu'au moment où Dieu permettra que « se lèvent » le premier, le deuxième et le troisième d'entre eux (les *qā'im*-s), en temps opportun quand ils sortiront de leur caverne et se réveilleront de leur long sommeil. » Ainsi, le premier *qā'im*, celui qui doit inaugurer le cycle de la manifestation, c'est-à-dire celui de la remontée, semble encore dans la clandestinité. N'était-ce pas justement 'Ubaydallāh al-Mahdī ou son fils al-Qā'im ? Cela paraît confirmé par l'allusion suivante : « La situation sera ce qu'elle est maintenant pour nous, jusqu'au moment de l'apparition, de la sortie [au grand jour] et du retour, de même que le *soleil* revient après l'hiver au signe du Bélier » (IV, 268-70). Or le printemps symbolise la période de remontée et de manifestation. Plutôt donc qu'à al-Mu'izz, l'Égypte et l'an 969, certains de ces passages au moins semblent se rapporter à 'Ubaydallāh, l'Ifrīqiya et l'an 909. Certes, si l'on envisageait les épîtres dans leur ensemble cohérent, certains détails, comme la polémique avec les Aš'arites et les Mu'tazilites, nous interdiraient de les faire remonter à

une si haute époque. Mais je crois avoir prouvé que leur rédaction n'a pu s'étendre sur de longues années. En l'absence d'éléments d'information extérieurs aux épîtres, seule une analyse détaillée visant à dater approximativement chacune d'elles, ou même diverses parties de certaines d'entre elles, permettrait de confirmer l'ancienneté de ces passages.

Passant à la réalité historique, on remarque qu'en vertu de cette théorie astrologique des Iḫwān, la naissance supposée de Mahomet (571) marque le début d'une apogée qui aurait dû finir en 691 ; or la mort d'al-Ḥusayn à Karbalā' se situe en 680, et cela nous donne quatre imāms seulement. Le passage dans la clandestinité totale aurait dû se placer vers 809 (la période de 240 ans est en réalité d'environ 238 ans), ce qui convient à peu près si l'on songe que Mūsā l-Kāẓim est mort en 799 (la date de la mort de Muḥammad b. Ismā'īl, ou même de son passage dans la clandestinité, ne nous étant pas connue). Là encore, nous n'avons que quatre imāms après al-Ḥusayn : 'Alī Zayn al-'Ābidīn, Muḥammad al-Bāqir, Ja'far aṣ-Ṣādiq, Ismā'īl (ou cinq avec les débuts de Muḥammad). La nouvelle ascension aurait dû commencer en 928 ; en fait, elle débute avec la proclamation en Ifrīqiya de 'Ubaydallāh al-Mahdī fin 909 ou sa montée effective sur le trône au début de 910, ce qui concorde très approximativement. Si l'on en croit la généalogie officielle des Fāṭimides, il y eut quatre imāms effectivement clandestins : Muḥammad, 'Abdallāh, Aḥmad, al-Ḥusayn (ou cinq avec les débuts de 'Ubaydallāh). Jusqu'ici la réalité paraît concorder avec la théorie d'Ibn Ḫaldūn plutôt qu'avec celle des Iḫwān. Par contre, de 928 à 1047, il y a huit imāms régnants de 'Ubaydallāh al-Mahdī à al-Mustanṣir (1). On peut en conclure que le texte relatif aux « quatre fêtes » expose un point de vue purement théorique, destiné à ranimer l'espérance et sans rapport avec la réalité. Peut-être les Iḫwān envisageaient-ils deux faits parallèles, celui des cycles de 120 ans et celui de

(1) Selon 'Ārif Tāmir, *ibid.*, pp. 143-144, les *qā'im*-s auxquels faisaient allusion les Iḫwān étaient Muḥammad b. Ismā'īl, al-Mu'izz, al-'Azīz, al-Ḥākim et al-Mustanṣir ; mais les épîtres étaient certainement terminées au début du règne d'al-'Azīz, peut-être même avant. Au reste, cela n'illustrerait nullement les cycles de manifestation et de clandestinité.

la série des 7 imāms, considérés comme théoriquement vrais eu égard aux seules conjonctions de Saturne et de Jupiter, celles-ci provoquant un rythme général, mais soumis, dans le détail, à des variations imposées par les autres conditions astrologiques.

Poursuivant ces déductions, on peut conclure que selon la théorie des Iḫwān, le Qā'im de la Résurrection aurait dû apparaître vers 1531 ; le jugement aurait dû intervenir vers 1571, et le nouveau cycle de 7 000 ans devrait commencer vers l'an 2 491.

J'ai montré ailleurs (1) que les conjonctions astrales déterminent une profonde évolution sociale, parallèle à ces cycles de l'imāmat.

Yves MARQUET
(Dakar)

(1) Dans *La philosophie des Iḫwān al-Ṣafā'*, non encore édité.

LE MOI DIVIN ET LE MOI HUMAIN D'APRÈS LE COMMENTAIRE CORANIQUE DE FAḪR AL-DÎN AL-RÂZÎ

C'est une idée fréquemment admise que la théologie chrétienne de la Trinité a favorisé et développé dans la philosophie occidentale une doctrine de la personne dont le personnalisme actuel serait le fruit légitime. En effet, ni les Grecs, ni les Latins ne possédaient de terme propre pour désigner cette notion. Il est vrai que l'absence d'un mot n'implique pas l'absence de la notion. Néanmoins, c'est un fait que la pensée antique, dans ses spéculations sur l'âme humaine, faisait peu de cas de ce que nous appelons aujourd'hui le sujet humain. Les traités de l'âme relevaient des questions de physique : la *psychè* était comme la *physis* un principe de mouvement, et que ce mouvement fût volontaire ne changeait rien à la façon d'aborder et d'étudier les problèmes. L'âme était une forme, une essence, voire une substance, et la *falsafa* musulmane s'est engagée dans la même problématique, avec les mêmes méthodes d'analyse et avec les mêmes termes techniques. Avicenne eut cependant une intuition originale qu'il dut certainement à son génie, mais aussi sans doute au fait qu'il était musulman. Nous en reparlerons. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas exagérer la part de l'influence proprement chrétienne. Si on doit incontestablement aux Pères de l'Église d'Orient et d'Occident l'emploi et l'élaboration des mots qui désignent la personne (*persona* et *hypostase*), leurs querelles dogmatiques et difficiles n'ont guère

contribué, reconnaissons-le, à clarifier la notion. En réalité, cette notion de personne était impliquée par le monothéisme en tant que religion révélée par un Dieu qui parle aux hommes. Le personnalisme est d'abord vécu par les Juifs, les Chrétiens et les Musulmans avant de faire l'objet de conceptions théologiques et, moins encore, philosophiques. Il nous faut donc, en ce qui concerne notre projet, rejeter ce préjugé qui voudrait que l'idée de la personne n'ait apparu qu'aux penseurs chrétiens. On doit au contraire s'attendre à la trouver chez un homme qui a profondément médité la Parole de Dieu dans le Coran, comme ce fut le cas de Faḫr al-Dîn al-Râzî, même si le vocabulaire demeure incertain et par conséquent l'expression hésitante.

Le mot arabe *šaḫṣ* est de nos jours employé pour traduire le mot « personne », et de la sorte, les idées qu'il recouvre risquent souvent de provenir d'ailleurs que de l'Islam, même quand on cherche après coup à leur trouver des fondements coraniques, selon un procédé bien connu depuis les *falâsifa* eux-mêmes. Ces essais d'islamiser une notion qui ne s'est pas développée en terre d'Islam ne sont pas illégitimes ; ils seraient même tout à fait légitimes pourvu que l'esprit musulman puisse l'assimiler, s'il n'existait pas déjà dans la tradition de pensée inspirée du Coran, tous les éléments d'une doctrine originale de la personne. Ce n'est pas évidemment dans les réflexions qui tournent autour du mot *šaḫṣ* qu'il y a des chances de la découvrir. On définit le *šaḫṣ* par l'impossibilité où se trouve une chose d'être en commun entre plusieurs *(imtinâʿ al-ištirâk bayna kaṯîrîn)*, ou encore par le fait qu'elle est distincte de tout ce qui n'est pas elle *(imtiyâz ʿan al-ġayr)*. Il s'agit par conséquent de l'individu, qu'il soit animé ou inanimé, raisonnable ou dépourvu de raison. C'est l'emploi courant dans la langue arabe classique. Néanmoins, nous verrons se dessiner, dans certains usages qu'en fait Râzî, des traits qui préforment dans ce mot la notion moderne de personne. Mais des termes plus techniques, tels que *ḏât*, l'essence, *inniyya*, l'eccéité, se rencontrent dans des contextes qui se rapportent incontestablement à une réalité personnelle.

Nous nous proposons donc d'effectuer une approche par un moyen beaucoup plus direct et, partant, beaucoup plus sûr

que la recherche du mot arabe qui pourrait désigner abstraitement la notion de personne. Tout être qui dit « Je » ou « Moi » est un être personnel. Une langue qui possède le pronon personnel de la première personne (en arabe : *al-mutakallim*, m. à m. celui qui parle) est donc capable d'exprimer immédiatement et intuitivement tout ce qu'on a voulu rendre par un *iṣṭilâḥ* plus ou moins adéquat, loin du vécu, et qui en définitive ne saurait en dire beaucoup plus. Que l'homme dise « Je », c'est évident. Quant à Dieu, il parle souvent à la première personne dans la Bible ; dans le Coran, il emploie le plus souvent le « Nous » de majesté, et quelquefois, dans certaines formules, il recourt à une troisième personne. C'est ainsi qu'il déclare : *Lâ ilâha illâ huwa* (il n'y a de divinité que Lui). Mais il lui arrive aussi de dire « Je » *(anâ)* ou « Moi, Je ... » *(innî anâ)*. Les commentateurs mystiques, tel Ibn ʿArabî, n'ont pas manqué de s'intéresser aux versets qui présentent cette particularité. Râzî a fait de même, quoique avec plus de mesure, car il reste beaucoup plus près de la *falsafa* et de son langage rationnel hérité des Grecs. Pourtant, c'est là où il laisse parler ses tendances mystiques, ou tout au moins son goût pour la mystique, qu'il atteint le mieux à l'expression de la notion de personne. On peut y voir une preuve que la pensée musulmane n'a vraiment touché la personne qu'à travers les expériences et les conceptions du *taṣawwuf* ou du *ʿirfân*. Pour de tels penseurs, il est évident que le fait d'une parole divine qui s'adresse à l'homme, est le signe qu'il peut exister une relation personnelle entre le Créateur et sa créature. Un « Je » et un « Toi » se font face et dialoguent. Il y a là matière à réflexion, et la philosophie des pronoms personnels, brillamment illustrée de nos jours par Gabriel Marcel et Martin Buber, se trouve déjà, en un certain sens, dans l'ontologie mystique de l'Islam, et en particulier, sous des formes où se côtoient les langages existentialistes et essentialistes, chez Faḫr al-Dîn al-Râzî.

Nous commencerons par examiner une étude du nom propre qui se situe au début des *Mafâtîḥ al-Ġayb* et fait partie d'un exposé général sur les noms. Les théologiens soutiennent que le nom propre n'apprend rien du tout. Il est vrai, note Râzî, qu'il n'apprend pas à reconnaître un attribut dans ce qu'il

dénomme. Mais il n'est pas vrai qu'il n'apprenne absolument rien. Il fait connaître *cette* essence particulière. L'arabe présente un cas assez fréquent de noms propres qui désignent des noms communs (exactement : des noms de genre). Ainsi *asad* (le lion) est un nom de genre pour cette réalité qu'est le lion ; et *usâma* (Lion) est un nom propre qui désigne cette même réalité. De même *ṯa'lab* (goupil) est un nom de genre, et *ṯu'âla* (Renard) est le nom propre correspondant. Cela étant, Râzî définit la différence entre le nom de genre *(ism al-ǧins)* et le nom propre de genre *('alam al-ǧins)* : elle consiste d'une part en ce que le nom propre fait connaître un individu déterminé *(šaḫṣ mu'ayyan)*, en tant qu'il est *cet* être déterminé-*là* ; et quand nous appelons plusieurs individus du nom de Zayd, ce n'est pas parce que le nom de Zayd a été institué pour rendre une valeur qui appartiendrait en commun à ces individus *(qadr muštarik bayna tilka'l-ašḫâṣ)*, mais parce qu'il a été institué à la manière d'un nom commun *('alâ sabîl al-ištirâk)* pour faire connaître cette essence-ci *(haḏihi'l-ḏât)* en tant qu'elle est cette essence-ci, ou pour faire connaître cette essence-là en tant qu'elle est cette essence-là. D'autre part, Râzî fait une rapide allusion à un fait que les grammairiens arabes ont traité avec une infinie subtilité, celui des diptotes. Pour qu'un nom soit diptote, il faut, disent-ils, que se rencontrent en lui deux « choses ». L'une d'elles est souvent le caractère de nom propre. Mais cela ne suffit pas : il en faut une seconde. Dans le cas de Usâma, par exemple, c'est sa forme féminine, alors qu'il ne désigne pas un être femelle. Ce qui est important, c'est que les diptotes ne prennent pas le *tanwîn* de l'indétermination. Quand un nom propre, comme Muḥammad[un], reçoit le *tanwîn*, c'est qu'il a une forme (ici la forme d'un participe) qui le reçoit normalement en l'absence d'article. Il est donc vraisemblable qu'en dehors des cas où joue une forte analogie, le nom propre serait caractérisé morphologiquement par le fait qu'il échappe à tout signe grammatical d'indétermination, donc qu'il se présente dans la langue comme essentiellement déterminé, ce qui rejoint les considérations précédentes. Mais cette question demanderait d'être traitée longuement et pour elle-même.

On voit par conséquent à travers ces exemples, que si le mot

šaḫṣ désigne encore l'individu, c'est l'individu déterminé. Quant au mot *ḏât*, ordinairement employé en philosophie pour signifier l'essence, mais qui comporte également la signification de l'en-soi (inséité) comme dans l'expression courante : *fî ḏâtihi*, il est pris ici avec le sens de l'en-soi singulier d'un individu ; c'est déjà presque la personne. Ce sera la personne quand ces individus se trouveront être des créatures raisonnables. « Comme il est constant que les individus humains ont des besoins qui diffèrent bien au-delà de ceux qu'on reconnaît aux autres animaux, il devait être institué un plus grand nombre de noms propres pour les individus humains que pour les autres essences individuelles. » Et Râzî de conclure : « Cela étant, nous disons que lorsque l'Instituteur de la langue dit : Je pose le nom d'Usâma pour exprimer l'essence en elle-même *(al-ḏât bi-ʿaynihâ)* de chacun des individus « lions » en tant que cette essence est une identité *(bi-ḥayṯu hiya hiya)*, et cela à la façon d'un nom commun, on a là un nom propre de genre *(ʿalam al-ǧins)* ; mais quand Il dit : Je pose le nom de lion *(asad)* pour rendre la quiddité qui est valeur commune entre ces individus, et rien de plus, sans que cela comporte une intention de signifier l'individu déterminé, on a là un nom de genre *(ism al-ǧins)*. »

Ce sont autant de remarques par lesquelles s'effectue une véritable approche de l'expression de la personne ; elles montrent le penseur travaillant sa langue pour y parvenir. Une réflexion sur le nom propre, fût-elle logico-grammaticale, ne peut laisser le philosophe indifférent. Sans parler de la valeur magique attribuée à ce nom dans certaines civilisations, et chez les Arabes certainement, attachés comme ils l'étaient à l'honneur de leur lignée ancestrale, il est certain qu'il existe dans la pensée humaine une corrélation étroite entre le nom propre et le principe intérieur caché, esprit ou âme *(rûḥ, nafs)*, de l'identité personnelle, que ce nom révèle pour le meilleur et pour le pire, en découvrant à l'ami ou en livrant à l'ennemi le secret unique *(sirr)* d'une vie. Peut-être devrait-on accorder au soin avec lequel le poète d'amour dissimule le nom de sa bien-aimée, une portée beaucoup plus grande et plus profonde que celle d'une simple prudence sociale. Peut-être que le *kitmân al-sirr*, qui refuse de dévoiler un secret partagé à des tiers qui ne

sauraient pénétrer au cœur d'une région d'intimité, gardée inviolable comme un domaine sacré, porte-t-il en lui des valeurs réellement métaphysiques. Peut-être est-ce là que se découvre la raison profonde pour laquelle le langage d'amour devient si naturellement le langage des mystiques. Dieu a des Noms qu'Il a fait connaître à l'homme. N'est-ce pas déjà la preuve infaillible de son Amour ? Or Râzî, dans son commentaire, ne rejette pas par un *ta'wîl* invraisemblable, comme le faisaient tant de théologiens musulmans, le sens d'aimer que les racines coraniques ḤBB et WDD comportent incontestablement. Il rapporte même un *ḥadîṯ* où on voit le Messie s'entretenir avec différents groupes d'hommes. Le dernier groupe est formé de trois individus, dont la pâleur et la maigreur ont atteint à cette extrémité qui ne se rencontre que chez les Fidèles d'Amour et que les poètes de l'amour *ʿuḏrî* ont célébrée en tant de vers. C'est leur amour pour Dieu qui les as mis en cet état. Jésus leur apprend qu'ils seront au nombre des « Rapprochés » *(Muqarrabūn)*. Ainsi, en ce climat mystique, on peut rassembler nom propre, amour et personne. Ce faisant, il semble qu'on saisisse bien le caractère de la pensée de Râzî.

Mais revenons à notre propos. La sourate II, au verset 163, donne à Râzî l'occasion d'une étude qui réunit les pronoms personnels des trois personnes. Voici le texte coranique : « Votre dieu est un dieu unique : il n'y a de divinité que Lui. » Nous traduisons, vu son intérêt, le commentaire *in extenso* :

« Les pronoms indiquent quelque chose qui est l'une des trois personnes : la première, *al-mutakallim* ; la seconde, *al-muḫâṭab* (celui à qui on parle) ; la troisième, *al-ġâ'ib* (celui qui est absent), sans signifier la quiddité de cette chose déterminée. Il y a trois pronoms : Je (Moi), Tu (Toi), Il (Lui). Le plus connaissable des trois est le Moi, puis le Toi, puis le Lui. La preuve de la justesse de cette hiérarchie, c'est que la représentation de moi à moi, en tant que je suis moi, ne donne accès à aucune ambiguïté ; en effet, il est impossible que je me confonde avec un autre que moi, ou qu'un autre se confonde avec moi ; cela, au contraire de ce qui peut avoir lieu pour le toi. En effet, il peut arriver que, dans ma pensée ou dans mon imagination à moi, tu te confondes avec un autre que toi. Mais le toi est,

à son tour, plus connaissable que le lui. En somme, le pronom qui porte en lui-même la plus forte connaissance intuitive *(ašaddu 'irfân^{an})* (1) est « Moi » ; le plus fortement éloigné de cette connaissance *(ašadduhâ bu'd^{an} 'an al-'irfân)*, c'est « Lui ». Quant au Toi, il est comme intermédiaire entre les deux. Une réflexion complète découvre le bien-fondé de ce jugement. Entre autres choses qui montrent que le plus connaissable dans les pronoms est ce que je dis en disant « Moi », notons que le pronom de la première personne, pris isolément, est un mot dans lequel le masculin et le féminin s'expriment de façon égale, sans rien qui les distingue, car on n'a besoin de différenciation que par peur de l'équivoque ; or ici, il n'est pas possible qu'il y ait équivoque. Donc, nul besoin de différencier. Pour le pluriel, il n'y a qu'un seul mot, soit affixe, par exemple *šaribnâ*, soit isolé, *naḥnu* (nous). Il n'en est ainsi que parce qu'on est assuré contre toute confusion. Mais le pronom de la deuxième personne distingue entre le masculin et le féminin ; il a un duel et il a un pluriel, parce qu'il peut y avoir en présence de la personne qui parle un être masculin et un être féminin ; la personne qui parle peut être tournée vers les deux à la fois, mais ne s'adresser qu'à l'un des deux, et on ne le saura que si un signe le fait clairement connaître. Le duel et le pluriel (avec leurs deux formes) sont justifiés par les mêmes raisons. Enfin, que le « présent » *(ḥâḍir)* soit plus connu que l'absent *(ġâ'ib)*, c'est un fait qui s'impose comme une vérité d'intuition. Cela étant, nous déclarons : Il apparaît manifestement que la connaissance de toute chose par son essence *(bi-ḏâtihi)* est plus parfaite que celle qui naît d'autre chose que de son essence, que cette chose soit présente ou absente. Or la connaissance parfaite de Dieu, Dieu seul peut l'avoir, car c'est Lui qui se dit à Lui-même « Moi » *(li'annahu huwa'llaḏî yaqûlu li-nafsihi anâ)*, et le mot « Moi » est la plus connaissable des divisions du pronom personnel. Et puisqu'il n'appartient à aucun être de Le montrer du doigt *(an yušîra)* par le pronom qui, de tous, est le plus connu, nous comprenons que la connaissance complète de Dieu

(1) Le mot *'irfân* a le sens très marqué de connaissance de type mystique ; à lui seul, il signifie, chez les gnostiques musulmans, toute la mystique.

n'appartient qu'à Lui. Il reste que, sur ce point, certains autorisent l'union *(ittiḥâd)* et disent : quand les esprits humains sont illuminés par la lumière de cette réalité, ce qui intellige (en eux) s'unit à l'intelligible, et en un tel état d'union, ce Connaissant (*'ârif* : terme mystique) peut authentiquement déclarer : Je suis Dieu. Mais la doctrine de l'union n'est pas raisonnable. En effet, dans l'état d'union, ou bien l'un des deux disparaît, et ce n'est plus là une union ; ou bien les deux demeurent, et ils sont deux et non un. Et si cette voie est fermée qui est la voie la plus parfaite en ce qui concerne la désignation directe *(išâra)* de la réalité, il reste les deux autres voies, celle du « Toi » et celle de « Lui ». Le « Toi » est réservé à ceux qui sont présents dans les « stations » du dévoilement et des visions, à ceux qui sont morts par le *fanâ'* à toutes les jouissances humaines, ainsi que l'a déclaré Dieu à propos de Jonas, après qu'il fut mort aux ténèbres du monde du devenir et aux marques de la contingence ; il parvint au lieu de la vision personnelle *(šuhûd)* et Dieu dit de lui (*Cor.* 21, 87) : — Il implora dans les ténèbres en disant : Il n'y a de divinité que Toi *(Lâ ilâha illâ anta)* ! Gloire à Toi ! — (1) Cela nous avertit qu'il n'y a aucun moyen de parvenir au lieu de la contemplation *(mušâhada)* et du dialogue avec Dieu *(muḫâṭaba)*, si ce n'est le fait d'être absent *(ġayba)* de tout ce qui n'est pas Lui. Le Prophète a dit : — Je ne sais pas Te louer, Toi, comme tu te loues Toi-même. — Quant au « Lui », il est pour les absents. Mais ici, il y a une recherche à faire : car *Huwa* est, de droit divin, le plus noble des Noms. On le découvre de diverses manières. La première est qu'un nom est ou bien universel, ou bien particulier. J'entends par « universel » que ce qu'on en comprend est tel que sa représentation en elle-même n'exclut pas qu'il comporte association (*širka* : c'est quand une multiplicité d'êtres sont désignés en commun par un seul mot). J'entends par « particulier » que sa représentation en elle-même exclut toute association. C'est alors le nom qui indique une chose en

(1) Les commentateurs soulignent que ces ténèbres ne sont pas celles de l'erreur, mais ou bien celles de la nuit, ou celles de la mer, ou celles du ventre du poisson.

tant qu'elle est telle réalité définie. Dans le premier cas, ce qui est désigné par ce nom (universel) ne peut être la Réalité divine *(al-Ḥaqq)* ; puisqu'en effet ce qu'on comprend de ce mot est quelque chose qui n'exclut pas l'association, alors que l'essence de Dieu, qui est déterminée (en soi), empêche toute association, il faut juger catégoriquement qu'un tel nom ne désigne pas Dieu. Mais alors aucun des noms dérivés, comme al-Raḥmân, al-Raḥîm, al-Ḥakîm, al-'Alîm, al-Qâdir, n'atteint l'essence propre de Dieu et ne saurait la signifier d'aucune manière. Dans le second cas, on a ce qu'on appelle nom propre *(ism al-'alam)* et le nom propre tient lieu de désignation directe *(išâra)*. Aucune différence entre les deux vocatifs : ô Zayd ! et ô Toi ! ou encore ô Lui ! S'il en est ainsi, le nom propre est un dérivé *(far')* dont le principe *(aṣl)* est le pronom « démonstratif » (1) *(ism al-išâra)*. Or le principe est plus noble que le dérivé. Donc il est plus noble *(ašraf)* de dire : ô Toi ! ou ô Lui ! que d'employer tous les autres Noms. La seule différence est que « Toi » est le terme qui s'adresse à ce qui est présent, tandis que « Lui » s'adresse à ce qui est absent. Néanmoins il y a là une autre subtilité cachée *(sirr)* : c'est qu'il n'existe de véritable expression de « Lui » que s'il advient à l'intellect la forme *(ṣûra)* de la chose, et dire « Lui », c'est s'adresser à cette forme ; or elle est présente ; par conséquent on en revient à dire que le « Lui » également ne convient qu'à ce qui est présent. Une seconde manière de démontrer la valeur du *Huwa*, est dans le fait que nous indiquons la Réalité de Dieu *(al-Ḥaqq)* par la voie négative *(tanzîh)* en la dépouillant de toute espèce de composition. L'Un absolument Seul *(al-Fard al-muṭlaq)* ne peut recevoir un qualificatif *(na't)*, parce que le qualificatif exige entre le sujet de la qualification *(al-mawṣûf)* et la qualification *(ṣifa)* une relation d'altérité *(muġâyara)* et là où il y a marque de l'autre *(ġayriyya)*, l'Unité solitaire *(fardâniyya)* ne saurait demeurer. En outre, on ne peut rien en faire connaître, car faire connaître exige la distinction de ce dont on fait connaître

(1) Râzî donne les pronoms personnels comme démonstratifs, pour mettre en valeur son idée qu'ils ont la faculté de désigner directement et concrètement, l'*išâra*.

et de ce qu'on fait connaître, ce qui détruit l'Unité solitaire. Il est donc bien établi que les Noms dérivés sont tous incapables d'atteindre jusqu'au fond *(kunh)* de la Réalité divine. Mais le mot *huwa*, « Lui », atteint le fond de cette Réalité, une et solitaire, exempte de tous les modes de la multiplicité. Pour cette raison, ce terme est plus noble que tous les autres qui n'atteignent pas à cette Réalité profonde. Une troisième manière consiste à noter que les termes dérivés indiquent la présence d'un attribut dans l'essence. Mais les quiddités *(mâhiyyât)* des attributs de Dieu ne sont, quant à elles, connues que par leurs traces visibles dans le monde du devenir *(ʿâlam al-ḥudûṯ)*. Ainsi, de la Science, on sait simplement qu'elle est quelque chose par référence à quoi c'est en toute vérité qu'Il fait tout bien et dans un ordre parfait ; de la Puissance, on sait simplement qu'elle est quelque chose par référence à quoi c'est en toute vérité qu'Il est source de l'action et de la non-action *(tark)*. Dans ces conditions, il ne nous est possible d'avoir connaissance de ces attributs qu'en nous tournant vers les différents états des choses qui sont dans le monde du devenir. Par conséquent, les Noms dérivés ne désignent pas Dieu tout seul *(waḥdahu)*, mais ils Le désignent Lui, et ils désignent le monde du devenir en même temps. Or quiconque regarde deux choses à la fois, ne peut voir parfaitement chacune des deux : sa vision est défectueuse et bornée. Par suite, les Noms dérivés, dans leur totalité, ne peuvent donner la perfection de la plongée totale dans le lieu mystique *(maqâm)* de la Connaissance de Dieu. Ils sont au contraire comme des voiles tendus entre l'homme *(ʿabd)* et son immersion dans la Connaissance du Seigneur. Mais le mot *huwa* signifie Dieu en tant que Lui, Il est Lui *(Huwa huwa)*. non en tant qu'il Lui survient une annexion *(iḍâfa)* ou une relation *(nisba)* par analogie *(qiyâs)* avec le monde du devenir, Donc le Nom de *Huwa* te mène jusqu'à Dieu et te coupe de tout rapport avec ce qui n'est pas Lui. Hormis celui-là, les autres Noms ne te coupent pas de ce qui n'est pas Lui. Aussi *Huwa* est-il un terme plus noble. La quatrième manière tire des démonstrations précédentes que la source de la Magnitude et de la Gloire divines est l'Essence, que l'Essence de Dieu ne tient pas sa perfection des attributs, mais qu'au contraire, elle impose

l'attribut de perfection à la perfection des attributs. Or le terme de *Huwa* te conduira à la source de la Miséricorde *(Raḥma)*, de la Gloire *('Izza)*, de la Sublimité *('Uluww)*. *Huwa*, c'est l'Essence. Les autres Noms ne te font parvenir qu'aux étapes des qualificatifs et des attributs. Donc *huwa* est un terme plus noble. Voilà ce qui vient à l'esprit au sujet des valeurs secrètes de ce mot. Notre désir se tourne vers Dieu — qu'Il soit glorifié ! — pour qu'Il illumine notre cœur et notre être intime par un flot des splendeurs de ses lumières, pour qu'Il réjouisse par elles notre intelligence et notre esprit de façon à nous libérer des étroitesses de ce monde du devenir, jusqu'aux espaces ouverts des gradins de l'Éternité, en nous élevant des bas-fonds de la ténèbre humaine jusqu'aux Cieux de Lumières. »

Que le dieu dont parle ici Râzî soit un Dieu personnel, on n'en saurait douter après avoir lu ce passage si complet. On voit également que c'est dans une perspective mystique très nette qu'il est possible de connaître cette Personne divine. Si, par endroits, le vocabulaire des philosophes émerge encore, il ne faut pas se laisser tromper sur sa portée. Ainsi le terme d'essence revient souvent. Mais nous avons montré que, dans l'usage qui en est fait, elle porte en elle la notion de personne. Le mystère inviolable est celui d'une personne. Même parmi les hommes, la personne échappe à toute saisie et à toute violence. Et cela est si vrai que Dieu seul peut la connaître, car seul il sonde les cœurs. L'inaccessibilité du *Huwa* divin, pour tout être qui n'est pas Dieu, ce n'est rien d'autre que ce privilège essentiel de tout être qui seul peut dire « Je », pour parler de lui-même. Mais, en Dieu, ce privilège est porté à l'absolu ; Dieu est le Je absolu. Ainsi c'est le Je divin qui protège le *Huwa* de toute atteinte par les créatures. Mais de même qu'ici-bas, nous sommes témoins de ce paradoxe, que d'une part nos personnes sont impénétrables les unes aux autres, et que néanmoins c'est par elles que nous entrons réellement en communication, les contacts non personnels n'étant que superficiels et transitoires, de même ce Dieu inviolable tire de l'inviolabilité de sa Personne la source qui fait surgir et croître des personnes humaines avec lesquelles, par un acte purement gratuit, ainsi que nous allons le voir, il entre en relation mystique. Enfin,

qu'on ne dise pas que ce Dieu personnel est conçu par anthropomorphisme sur un modèle humain. Du moins Râzî nous donne-t-il les moyens raisonnables d'échapper à cette erreur. En effet, le Dieu que nous serions tentés de considérer comme œuvre de l'imagination pieuse des hommes, c'est celui qui est nommé par ses Noms dérivés et qui est conçu par des attributs pensés en rapport avec les traits du monde du devenir. Mais de même que ces attributs n'expriment pas le fond de la Réalité divine, qu'ils ne donnent aucune idée de sa perfection, mais qu'ils reçoivent au contraire d'elle leur propre perfection, de même la représentation de Dieu qui semble n'être qu'une sublimation de valeurs humaines, miséricorde, grandeur, justice, etc. ne tire sa vérité que d'une réalité plus haute, celle du Dieu personnel. En conclusion, s'il est vrai de dire que le Dieu des philosophes est pensé par la raison et garde, de ce fait, un certain caractère anthropomorphique, c'est le Dieu de l'expérience mystique, des relations inter-personnelles ineffables, qui lui fournira son corps de vérité.

Mais poursuivons les commentaires. Le début de la sourate 20 offre plusieurs versets où Dieu parle à la première personne. Il s'agit de l'histoire de Moïse quand, s'approchant du feu, il fut interpellé *(nūdiya)* : « C'est Moi, Moi ton Seigneur ... Tu es, Toi, dans la vallée de Towâ. Moi, je t'ai choisi ... C'est Moi, Moi qui suis Dieu. Il n'y a de divinité que Moi » (S. *Tâ' Hâ'*, 12-14). On ne peut guère souhaiter de passage plus à propos pour réfléchir sur la personne divine, en dialogue avec une personne humaine. Râzî n'avait pas à répéter ici ce qu'il avait dit tout au long du commentaire précédent. Il se borne, au sujet des pronoms, à expliquer que la répétition des pronoms, *innî anâ*, est destinée à renforcer la désignation et à faire tomber toute ambiguïté. Cette remarque ne fait que rappeler ce qu'il a développé auparavant sur l'*išâra*, et sur la détermination singulière qui marque l'essence personnelle. Mais il introduit un autre problème, dont les solutions vont apporter de nouvelles lumières. Il s'interroge sur la nature de la parole qu'entendit Moïse : « Les Aš'arites tiennent que Dieu fit entendre sa Parole éternelle qui n'est faite ni de consonnes ni de voyelles. Quant aux Mu'tazila, ils nient l'existence de cette Parole

et disent que Dieu créa cet appel *(nidâ')* dans un corps quelconque, tel qu'un arbre ou autre chose, car l'appel est Parole de Dieu ; quand il le veut, il la produit puisqu'Il a pouvoir sur elle. Quant aux Sunnites de Transoxyane, ils affirment l'existence de la Parole éternelle, mais ils prétendent que ce qu'entendit Moïse, c'est un son créé dans un arbre, et ils argumentent par ce verset pour prouver que ce qui est entendu, c'est une voix produite dans le temps *(al-ṣawt al-muḥdaṯ)*. Car, disent-ils, Dieu subordonna son appel au fait que Moïse s'était approché du feu. Or ce qui est subordonné à quelque chose qui apparaît dans le temps, apparaît dans le temps. » Cette dernière doctrine est celle des Mâturîdites. Râzî, sans le dire explicitement, se rallie aux Aš'arites.

Ce problème d'exégèse est grave ; car si l'homme n'entend pas Dieu parler directement, il est difficile de s'appuyer sur la Parole divine adressée à l'homme pour prouver que Dieu est personnel. Si c'est une créature qui a dit « Moi, je ... », on peut se demander qui est ce Moi. Le point de vue aš'arite convient mieux à une interprétation personnaliste.

Râzî pose la question d'une manière plus précise, afin de clarifier le problème controversé. Comment Moïse a-t-il su que Celui qui l'appelait était Dieu ? Sur ce point encore, il y a des divergences. Un groupe, auquel Râzî se rattache, soutient qu'il est possible que Dieu ait créé pour son serviteur, une science d'intuition nécessaire *('ilm ḍarûrî)* de cette vérité ; mais il est aussi possible qu'il la lui ait fait connaître par un miracle *(mu'ǧiza)*. Les Mu'tazilites pensent, quant à eux, qu'une science nécessaire est ici impossible, car si Moïse avait su par intuition nécessaire que cet appel était la Parole de Dieu, il aurait connu de la même façon l'existence de Dieu, Créateur savant et puissant. Car il est inadmissible que l'attribut soit connu par une science d'intuition nécessaire, et l'essence par une démonstration. En outre si Moïse avait eu la connaissance intuitive de Dieu, il aurait échappé aux impositions de la Loi *(takâlîf)*. Une telle science, en effet, rend toute révélation inutile et elle est par elle-même contraignante. Or Moïse, on le sait avec certitude, n'a pas échappé à la Loi. Il semble que Râzî ait été convaincu par cet argument. Il se rallie à la solution

du miracle. D'ailleurs, si on y réfléchit bien, la création d'une connaissance nécessaire, dans le cas particulier de Moïse, ne saurait être qu'un miracle. Si Dieu est connaissable par une telle intuition, sans qu'il y ait miracle, il faut qu'il soit nécessairement connaissable par une intuition nécessaire. La liberté disparaît et du côté du Dieu connu et du côté de l'homme connaissant. Et là où il n'y a pas liberté, il ne saurait y avoir de réalité personnelle. Au contraire le miracle est une intervention libre. Nous verrons combien Râzî tient à la liberté de Dieu.

Ce problème du miracle est traité, dans les mêmes termes dans le commentaire de la sourate 42, 51. Nous donnons ici un résumé de ce commentaire pour montrer la constance des idées chez Râzî. Il y a ceux qui disent que la Parole de Dieu est faite de lettres et de mots. Pour les Ḥanbalites, ces lettres sont éternelles : « Mais ces gens sont trop vils pour qu'on les évoque dans le concert des hommes intelligents. » Pour d'autres, elles sont créées, soit qu'elles subsistent comme instaurées dans l'essence de Dieu (doctrine des Karrâmiyya), soit qu'elle soient produites dans un autre corps (thèse des Mu'tazila). Pour les Aš'arites, la Parole est un attribut éternel ; il n'est pas plus absurde de croire que Dieu peut être vu alors qu'Il n'est pas un corps localisé dans l'espace, que de croire que sa Parole peut être entendue alors qu'elle n'est pas composée de sons. Quant à Mâturîdî de Samarcande, il enseigne que l'attribut de la Parole est éternel, mais que ce qui est entendu est un son créé. Quoi qu'il en soit quand Dieu dit qu'Il parle soit par inspiration *(waḥy)*, soit de derrière un voile, soit par des envoyés, anges ou prophètes, la question est toujours la même : il s'agit de savoir si c'est bien Dieu qu'on entend, ou si c'est un démon *(šayṭân)*. Et Râzî de conclure : « On ne peut juger catégoriquement que l'inspiration vient de Dieu et non de Satan qu'en s'appuyant sur un miracle *(illâ binâ'an 'alâ mu'ǧiza)*. » Et il y a trois degrés de miracles : miracle pour l'ange qui reçoit la révélation de Dieu ; miracle pour le prophète qui la reçoit de l'ange ; miracle pour les hommes qui la reçoivent du prophète.

Cette insistance sur le miracle paraîtra étrange de la part d'un homme dont la pensée a été si fortement influencée par

la *falsafa* avicennienne. Mais, encore une fois, Râzî voit là le gage de la liberté de Dieu. Sans doute parle-t-il souvent de l'Être nécessaire *(wâǧib al-wuǧûd)*, mais ce n'est pas pour en tirer que tout devient nécessaire par Lui. Il croit plutôt, comme beaucoup de théologiens, qu'il est impossible à Dieu de ne pas exister, la seule impossibilité qui se dresse devant sa Toute-Puissance. Mais, commentant le sens de l'attribut de « vivant » *(ḥayy)*, il explique bien qu'il signifie la présence d'une volonté libre, capable de choix, un *iḫtiyâr* réel, qui fait que le monde ne découle pas, par une émanation nécessaire, de la nécessité du Premier Principe. Or il est clair que dans un monde de la nécessité, il ne saurait exister de personnes, mais uniquement des « natures » qui se développent et développent leurs rapports selon des lois immuables. En revanche, un Dieu qui parle, qui intervient dans la vie des hommes, est capable de leur envoyer une Loi ; par elle, de leur imposer des obligations *(taklîf)* ; au nom de ces devoirs, de les interroger et d'entendre leurs réponses, en un mot de les constituer comme des êtres responsables : « Tenez l'engagement ; oui l'engagement est matière à responsabilité ... L'ouïe, la vue, le cœur, tout cela est responsable » (*Cor.* 17, 35 et 36). C'est par la Loi que la Personne divine suscite des personnes humaines. Il y aurait sur ce point de nombreux commentaires à alléguer dans les *Mafâliḥ al-Ġayb*.

Ainsi donc, il est sûr que Moïse a su par un miracle que la parole qu'il entendait était celle Dieu. Mais on diverge sur la nature de ce miracle. Certains ont l'air de penser à un événement tenant du merveilleux, « par l'intermédiaire » duquel le prophète des Juifs reconnut que Dieu lui parlait. Mais cet intermédiaire est de trop : les relations de personnes sont directes. Râzî s'étend sur une seconde explication, et il semble qu'il l'admette. D'autres, dit-il, rapportent le récit suivant : « Lorsqu'il vit de ses yeux le feu s'élever de l'arbre vers le ciel et qu'il entendit la glorification *(tasbîḥ)* de Dieu par les anges, Moïse se mit la main sur les yeux. Alors une voix l'appela : O Moïse ! Il répondit : Me voici ! *(labbayka)*. J'entends Ta voix, mais je ne Te vois pas. Où donc es-tu ? Dieu lui dit : Je suis avec toi, derrière toi, autour de toi et plus près de toi que toi-même. — Puis Iblîs lui fit concevoir ce doute en lui disant : Qu'est-ce qui te fait

saisir que tu entends la Parole de Dieu ? — Il répliqua : Parce que moi, je l'entends d'au-dessus de moi, d'au-dessous de moi, de derrière moi, de ma droite et de ma gauche, comme je l'entends de par devant moi ; j'ai reconnu par là que ce n'était pas la parole d'une créature. — Or la signification des mots qui indiquent ces directions est la suivante : Oui, je l'entends par toutes les parties et toutes les parcelles de mon être, et chacun de mes organes est devenu pour moi une oreille. » Ainsi, c'est par l'ouverture totale de son être à la Parole, que l'homme comprend qu'il entend parler Dieu. Peut-être avons-nous dans ce récit un souvenir des états physiques dans lesquels le Prophète Muḥammad recevait la révélation. Mais cette description convient aussi à une description d'une extase mystique. La Parole libre de Dieu libère l'homme qui l'entend ; dégagée de la gangue de l'âme *(nafs)*, de cette conscience de soi superficielle tiraillée par les désirs et les passions, la créature découvre sa réalité profonde dans une transformation radicale qui la rend entièrement perméable à l'appel de Dieu. Ce récit fait donc bien comprendre comment l'homme découvre sa propre personne dans l'épanouissement miraculeux qui le transfigure en présence de la Personne du Dieu qui parle, en disant et répétant avec insistance : « Moi, Je ... ».

Un autre verset se prête à un commentaire qui nous apporte quelques précisions nouvelles. Il s'agit de la sourate 2, au verset 186 : « Quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi, Moi je suis proche ; Je réponds à la prière de qui Me prie quand il Me prie. Qu'ils Me répondent donc et qu'ils croient en Moi. » Râzî rapporte, selon Ka'b, un récit qui met en scène Moïse, lorsqu'il dit : « O mon Seigneur ! Es-tu proche, Toi, de façon que je puisse converser avec Toi en confidence *(fa-unâǧiyaka)* ? — Dieu répondit : O Moïse ! Je me tiens en ami *(ǧalîs)* avec celui qui fait mention de Moi. — Moïse dit : O mon Seigneur ! Nous sommes dans un tel état d'impureté et de souillure que nous craignons de faire mention de Toi. — Dieu répondit : Fais mention de Moi, en quelque état que tu sois. — Puisqu'il en est ainsi, Dieu a donc le désir que ses serviteurs fassent mention de Lui et qu'ils reviennent à Lui en tous les états où ils sont. C'est dans ces conditions que ce verset fut révélé. »

Ce commentaire fondé sur un *ḥadîṯ*, met en cause le *ḏikr*, que nous avons traduit provisoirement par mention de Dieu, mais qui signifie une réalité spirituelle beaucoup plus profonde, puisqu'il s'agit là d'un état mystique *(ḥâl)* de la plus haute importance. Dans les rapports du *ḏikr*, on trouvera décrite et vécue cette présence de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, où se révèle le contact spirituellement fécondant de la Personne du Créateur avec la personne de la créature. D'ailleurs, l'étude des commentaires de tous les états mystiques apporterait à notre recherche une contribution d'égale valeur. Nous tenterons d'en donner une idée. Pour le moment, constatons que Râzî, juste après avoir rapporté ce récit, revient à des considérations d'ordre plus strictement philosophiques : le sens manifeste de la particule *ʿan*, dans « ils t'interrogent *sur* Moi » *(ʿannî)*, indique qu'ils demandent une information qui ait son point de départ en Moi, c'est-à-dire que la question porte sur l'Essence de Dieu, non l'essence abstraite, mais l'être déterminé de cette essence *(muʿayyan)*, qui équivaut, comme nous l'avons dit, à la personne.

Toujours dans le style philosophique, Râzî se penche sur la notion de proximité divine. « L'acte par lequel le Créateur donne l'existence est comme un intermédiaire entre les quiddités et leurs existences. Par conséquent le Créateur est plus proche de la quiddité de tout être possible que n'en est proche l'existence même de cette quiddité. Mais encore, il y a là un propos bien plus sublime : c'est que le Créateur est l'Être en raison de qui les quiddités du possible deviennent existantes ; c'est donc en raison de Lui que la substance est substance, que le noir est noir, que l'intellect est intellect et que l'âme est âme. Et de même que c'est par son efficience *(taʾṯîr)* et son acte générateur d'être *(takwîn)*, que les quiddités viennent à exister, c'est de même par son efficience et son acte générateur d'être que chaque quiddité devient *cette quiddité-là*. Par suite, selon le raisonnement qui précède, il est plus proche de toute quiddité que cette quiddité n'est proche d'elle-même ».

Cette thèse est évidemment opposée à celle des Muʿtazilites qui pensaient que Dieu ne crée pas les essences. Elle est contraire également à celle des *falâsifa*. Dans les *Maqâṣid*, Ġazâlî expose,

à propos de l'existence concrète, la *inniyya*, le *hic et nunc*, qu'on peut demander ce qui a rendu la chaleur existante, ou le noir existant dans tel ou tel espace, mais qu'il est impossible de demander ce qui a fait du noir une couleur, ou ce qui l'a fait noirceur. Râzî connaît l'objection et il y répond : « Si on dit que la création des quiddités est impossible, car on ne comprend pas intelligiblement comment il se fait que la noirceur est noirceur, nous répondons : dans ce cas, il ne sera pas non plus possible de faire de l'existence l'existence, puisqu'elle est une quiddité (c'est-à-dire qu'elle est ce qu'elle est) ; il ne sera pas possible de faire de la qualificabilité *(mawṣûfiyya)* la qualification de la quiddité. En définitive, la quiddité ne sera pas par un agent ; l'existence, qui est une quiddité, ne sera pas par un agent ; et la qualification de la quiddité par l'existence, qui est aussi une quiddité, ne sera pas par un agent. Alors rien absolument ne sera par un agent, ce qui est d'une fausseté évidente. » Il en résulte que Dieu n'est pas le Créateur lointain qui donne de haut l'existence : il crée les quiddités, il crée les existences et il crée la relation des quiddités aux existences. Remarquons bien ces pluriels qui indiquent que chaque quiddité reçoit une existence pour elle. On retrouve l'idée de ces essences singulières et déterminées que sont les personnes. Ainsi, par cette triple création, Dieu est au cœur même des personnes créées, et rien de leur être n'échappe à Sa présence. Et c'est pourquoi Il entend la prière des hommes et ne trompe pas leur espérance *(yasma'u du'â'ahum wa lâ yuḫayyibu raǧâ'ahum)*. Or la prière et l'espérance sont des états existentiels qui mettent l'homme en connexion étroite avec la source de son existence. Râzî en conclut : « C'est comme si Dieu disait (dans ce verset) : Tu es, toi mon serviteur, et tu n'as besoin d'intermédiaire qu'en dehors du moment *(waqt)* de la prière où tu m'invoques. » L'expression « Mon serviteur *('abdî)* » signifie que le serviteur est à Dieu. L'expression « Je suis proche » signifie que le Seigneur est pour le serviteur *(anna'l-rabba li'l-'abd)*. Ces remarques font penser à ce qu'écrivait dans le *De Mutatione Nominum* (§ 18-28) le grand commentateur de la Bible, Philon d'Alexandrie, à propos de *Genèse* 17, 1 : « C'est Moi ton Dieu » et *Genèse* 35, 11 : « Moi, ton Dieu à toi », sur la relation intime du Dieu d'Abraham,

d'Isaac et de Jacob d'une part, et de l'homme de Dieu d'autre part.

Râzî fait encore une autre remarque. Dieu ne dit pas : Mon serviteur est proche de Moi, mais : Moi, Je suis proche de lui. En effet, le serviteur est un être possible *(mumkin al-wuǧûd)*, et en tant qu'il est ce qu'il est, il se trouve dans le cercle du non-être *(fî markaz al-'adam)* et au plan inférieur de l'anéantissement *(ḥaḍîḍ al-fanâ')*. Donc la proximité de Dieu lui est impossible. Mais Dieu a le pouvoir de s'approcher de son serviteur par sa grâce et sa miséricorde. Telle est la situation pour l'homme qui interroge sur Dieu du sein de notre monde du devenir. Quant à celui qui implore son Seigneur, il ne peut vraiment prier tant que sa pensée reste attachée aux choses de ce monde. Il doit au contraire absorber sa pensée en Dieu ; et quand il s'est coupé de tout, il est plongé dans la connaissance de l'Unique. Il ne considère plus ses droits individuels, il ne revendique plus sa part en propre. Et alors, tous les intermédiaires ayant été supprimés par le *fanâ'*, nécessairement se réalise pour lui la proximité ; car jusqu'alors il était séparé de Dieu par le voile de ses propres désirs.

Ici encore, un rapprochement avec Philon d'Alexandrie s'impose. On lit dans le *De Posteritate Caïni* (§ 28-30) ce qui suit : « La Parole (adressée à Moïse) est la suivante : Quant à toi, tiens-toi ici immobile avec Moi (*Deut.* 5, 31). — Par ces mots, l'oracle révélé nous donne deux enseignements : le premier, que l'Être qui meut et fait tout évoluer est immobile et immuable ; le second, qu'il fait participer l'homme doué de valeur morale à sa nature qui est le repos ... Ici, Dieu donne à un autre l'ordre de se tenir immobile avec Lui. Ailleurs Il dit : Moi, je descendrai avec toi en Égypte et je te ferai remonter à la fin (*Genèse*, 46, 4). — Il n'ajoute pas *avec Moi*. Pourquoi ? Parce que le propre de Dieu est le repos et la stabllité, tandis que le propre du devenir est le changement et tout mouvement qui le produit. Quand Il convie au Bien qui lui est propre, Il dit : Tiens-toi immobile avec Moi — et non : Je me tiendrai avec toi. — Car Dieu ne se tiendra pas immobile, Il *est* perpétuellement dans cet état. Mais quand Il *ira* vers ce qui est le propre du devenir, il dira très justement : Moi, je descendrai

avec toi — car c'est à toi que convient le changement dans l'espace. » Dans ce passage la même idée est exprimée : c'est Dieu qui va vers l'homme pour se rapprocher de lui dans sa condition de créature contingente, enchaînée au devenir ; et cette descente, il l'effectue tout seul. Mais il appelle l'homme, par sa bonté salutaire, à se dégager du devenir et à s'élever vers Lui ; c'est alors que l'homme purifié peut se tenir avec Dieu, près de Lui. Il est remarquable que les deux commentateurs, en partant de textes religieux différents, mais animés d'un même souffle spirituel, en aient tiré une vision presque identique de la condition religieuse de l'homme.

Revenons à Râzî et au verset sur la prière. Certains argumentaient pour démontrer l'inutilité de la *du'â'* dans laquelle ils voulaient voir uniquement une prière de demande ; ils montraient que rien ne saurait infléchir les décrets immuables du *qaḍâ'* et du *qadar*. La réponse est que le but de la prière est avant tout de manifester devant Dieu l'humilité et l'indigence humaines et par suite d'agréer tout ce que Dieu a déterminé et décrété. C'est le *riḍâ'*, « une des plus grandes stations mystiques *(maqâmât)* ». La prière est exaucée en ses demandes matérielles, si le décret éternel y est favorable. Dans le cas contraire, Dieu donne un repos *(sakîna)*, une dilatation *(inširâḥ)* dans le cœur *(ṣadr)* et une constance *(ṣabr)* qui permet de supporter plus aisément l'épreuve présente. On reconnaît là toute une série de termes coraniques, évoquant des versets célèbres, qui désignent des états mystiques. Ces états, dit Râzî, sont, de la part de Dieu, une espèce de réponse.

D'ailleurs, la *du'â'* ne se réduit pas à la prière de demande. Elle peut être la proclamation de l'unicité divine *(tawḥîd)* et la louange à Dieu. Alors, dire que Dieu répond, c'est dire qu'Il entend. Elle peut être le repentir des fautes *(tawba min al-ḏunûb)*, et la réponse est l'accueil *(qabûl)* du repentir par Dieu. D'une manière générale, la *du'â'*, en vertu d'un *ḥadîṯ* du Prophète, peut être le culte d'adoration *('ibâda)*. Mais ce qui est important pour mettre en relief ce dialogue spirituel qui s'institue dans la prière entre le Créateur et sa créature, c'est la réciprocité des réponses. Si on suit l'ordre du verset, on voit que Dieu a dit : Moi, je réponds à ta prière alors que Je

n'ai absolument pas besoin de toi. Sois donc, toi, quelqu'un qui répond à mon appel (l'arabe emploie ici le même mot : *du'â'*), alors que toi, tu as besoin de Moi à tous égards. Et Râzî s'écrie : « Quelle immense générosité *(karam)* en ces mots ! » On est tenté de traduire ici *karam* par gratuité. Commentant 49, 14 : « *In ..., lâ yalitkum min a'mâlikum šay'* (Si vous obéissez à Dieu et à son Envoyé, Il ne vous retirera rien de vos actions) », Râzî se demande pourquoi il n'est pas écrit que Dieu ne retirera rien à la récompense. La réponse qu'il se fait peut se résumer ainsi : les actions des hommes sont soigneusement comptées, et le compte sera juste ; les actions relèvent de la Justice divine. Mais la récompense, à la différence de ce que croient les Mu'tazilites, ne relève que de la faveur *(faḍl)* gracieuse ; elle constitue un surcroît, une *ziyâda* (surplus). Les actions, exactement notées, sont ce en quoi l'homme subsistera éternellement dans la béatitude, si elles sont conformes au commandement divin, dans la peine, si elles sont des rébellions. Béatitude ou peine à la mesure de l'homme, liées l'une à une plénitude de vie, l'autre à un défaut de vie. Mais il s'agit toujours de vie humaine. La récompense, la *ziyâda* purement gratuite, est tout autre chose, et par d'autres passages, on peut dire qu'elle consiste en cette proximité de Dieu dont jouissent les « Rapprochés » *(al-muqarrabûn)*. La gratuité est indiscutablement un mode d'être et d'agir qui convient essentiellement à la personne. Ainsi, ce Dieu qui répond par pure gratuité, est-il doublement une personne : parce qu'il parle et répond, parce qu'il est libre et gratuitement généreux. Par là, Il suscite, en les appelant à Lui, les personnes humaines, et l'homme se réalise comme personne en répondant à cet appel de Dieu.

Enfin, remarque Râzî, Dieu ne dit pas à l'homme : Réponds à mon appel pour que Je réponde à ton appel. S'Il s'exprimait ainsi, il en résulterait qu'Il se rend à ma prière. Il faut donc voir là un avertissement : la réponse de Dieu à l'homme est une grâce *(faḍl)* de sa part ; elle se situe au tout début *(ibtidâ')* ; c'est une grâce prévenante. « La réponse que fait ici le Seigneur à son serviteur est antécédente *(mutaqaddima)* par rapport au soin que prend le serviteur d'obéir au Seigneur. » De nouveau, l'accent est mis sur la grâce et la gratuité. Et nous allons

retrouver la même idée dans le commentaire de certains mots clés de la mystique musulmane. Commençons pas *tawba* et *tawwâb*.

On traduit généralement *tawba* par repentir. Mais on ne peut comprendre l'usage que la méditation musulmane a fait de ce mot, si on ne se réfère pas à son étymologie. Cette racine a le sens de retourner à ..., revenir vers ... On lit dans le *Lisân al-ʿarab: Aṣl tâbâ ʿâda ilâ'llah, wa-raǧaʿa wa-anâba.* L'adjectif *tawwâb* désigne celui qui se tourne vers ... Or il est remarquable que ces termes sont employés à la fois pour Dieu et pour l'homme, et le Coran en donne des exemples très intéressants. Nous en citerons deux. Le premier est le verset 17 de la sourate 4 : « Le retour *(tawba)* n'incombe (ou n'appartient) qu'à Dieu en faveur de ceux qui ont fait le mal par ignorance puis font retour *(yatûbûna)* aussitôt. Ceux-là, Dieu fait retour *(yatûbu)* pour les accueillir *(ʿalayhim).* » Le second est tiré de la sourate 5, verset 39 : « Qui fait retour après avoir commis une injustice et se réforme, Dieu fait retour pour l'accueillir. » Ces deux citations marquent parfaitement la réciprocité d'un acte divin et d'un acte humain, leur correspondance et leur rencontre. Or cette rencontre est celle de deux personnes qui agissent librement. Voyons quelques détails.

On lit en 2, 37 : « Adam apprit de son Seigneur des paroles ; et alors le Seigneur fit retour pour l'accueillir. » Avec quelques variantes, les *ḥadîṯ* s'accordent pour entendre, par ces paroles, les mots qu'Adam allait prononcer pour faire l'aveu de sa faute et demander pardon. Râzî interprète ce passage en ce sens que Dieu n'a pas enseigné la *tawba* à Adam. En effet, dit-il, celui qui est chargé d'obligations *(al-mukallaf)* doit inévitablement connaître la quiddité *(mâhiyya)* et la réalité *(ḥaqîqa)* de la *tawba.* On peut entendre soit que Dieu a fait comprendre à Adam sa faute, soit qu'Il lui a enseigné la nécessité de la *tawba*, en ce sens qu'Il lui apprend qu'elle est accueillie par Lui *(wuǧûb al-tawba wa-kawnahâ maqbûla)*, soit qu'Il lui a rappelé les immenses faveurs dont Il l'a comblé, soit qu'Il lui a fait connaître un langage qui, à condition d'être accompagné de la *tawba*, serait cause de la perfection dans l'état de *tawba.* Râzî laisse entendre qu'aussitôt ces « paroles » connues, l'homme fit

retour. Donc la *tawba* est liée à la condition de *mukallaf* : être constitué comme responsable ou comme répondant, c'est être *ipso facto* capable de faire retour. C'est pourquoi, pour l'homme, répondre et faire retour sont identiques, ainsi que nous l'avons vu à propos de la *du'â'*. C'est du plus profond de lui-même, du fond de sa personne responsable, que l'homme fait retour. Ce faisant, il ne met pas en œuvre une leçon apprise ; il agit selon la propre spontanéité qui lui a été donnée. La *tawba*, du côté de l'homme, est libre. Sa nécessité ne se rapporte qu'à ses effets, dus à l'accueil qu'elle reçoit de Dieu.

Mais la *tawba*, du côté de Dieu, est également un acte libre. Dans le commentaire de 4, 17, Râzî réfute les Mu'tazila qui s'appuyaient sur ce verset pour prouver que Dieu accueillait nécessairement le repentir des hommes ; ce point de vue était conforme à leur doctrine de la justice divine. Ils s'appuyaient sur un des sens de la particule *'alâ* employée souvent pour indiquer ce qui s'impose à quelqu'un. Mais Râzî s'inscrit en faux devant cette opinion. La thèse de la nécessité qui s'impose à Dieu est fausse, dit-il. Il n'y a pas en Dieu de nécessité d'essence : il n'est pas *mûǧab bi'l-ḏât*, mais il est agent par libre choix *(fâ'il bi'l-iẖtiyâr)*, conviction que nous avons déjà notée à propos de l'interprétation de l'attribut de vie. Donc la relation qui s'établit dans la *tawba* entre Dieu et l'homme est entièrement libre des deux côtés, ce qui signifie qu'elle est une relation personnelle. Il y a une promesse *(wa'd)* divine, et la promesse ressemble à la nécessité. Mais c'est une nécessité de générosité gratuite, de grâce, de munificence *(wuǧûb al-karam, wa'l-faḍl wa'l-iḥsân)* et non une nécessité de nécessitation *(lâ wuǧûb al-istiḥqâq)*. Dieu s'engage et demande à l'homme de s'engager. Dans le commentaire de 5, 39, Râzî s'exprime à peu près dans les mêmes termes : « Le verset montre que l'accueil du retour de l'homme ne s'impose pas nécessairement à Dieu, car Il se glorifie de l'accueil de ce retour, et la glorification de soi *(tamadduḥ)* n'a lieu que pour une action où la bonté se fait surabondante *(bi-fi'l al-tafaḍḍul)*, pour un acte de munificence, non pour l'accomplissement de lois nécessaires. »

Un autre terme qui est employé dans le Coran de façon correspondante pour Dieu et pour l'homme, est celui de *ḏikr*.

Il signifie le fait de garder présent dans sa mémoire, de penser constamment et sans jamais oublier. On peut le traduire par « mémoire fidèle » ou « commémoration constante ». Le verset 152 de la sourate 2 marque nettement cette correspondance : « Gardez-Moi fidèlement en votre mémoire, Je vous garderai en mémoire ; remerciez-Moi et ne soyez pas ingrats. » On peut, explique Râzî, faire le *ḏikr* de trois manières : par la langue, en louant Dieu, en proclamant son unicité, en lisant le Coran ; par les membres du corps, en mettant en pratique dans les actions ce qui est commandé ; enfin par le cœur, soit en approfondissant les questions qui touchent à l'Essence et aux Attributs, soit en approfondissant tout ce qui touche à la Loi et aux statuts juridiques, soit en pensant aux réalités cachées *(asrâr)* des créatures de Dieu « de façon que chacun des atomes de la création devienne comme le miroir poli placé en face du monde de la Sainteté : quand l'homme y porte les yeux, les rayons de ses regards y sont réfléchis vers le monde de la Grandeur, et ce lieu mystique *(maqâm)* est un lieu infini ». Le Coran énumère d'ailleurs tout ce qui, dans ce monde, peut détourner du *ḏikr*, et d'une manière générale, Satan est le grand ennemi du *ḏikr*. L'image du miroir, tout en évoquant des conceptions dont Ibn ʿArabî fut un des plus célèbres promoteurs, indique clairement que le *ḏikr* concentre les regards sur Dieu et par suite sauve l'unité de la personne humaine des dangers de la dispersion dans ce monde. Quant à la correspondance entre l'acte de Dieu et l'acte de l'homme, elle a été interpétée diversement : tantôt le *ḏikr* divin est la miséricorde et le *ḏikr* humain l'obéissance ; tantôt l'homme implore et Dieu répond par sa munificence (et Râzî renvoie à ce qu'il a dit à propos de la proximité du Seigneur dont il a parlé en commentant le verset 186 de la sourate 2) ; tantôt on comprend que cette Parole signifie : Gardez-Moi en mémoire dans vos retraites spirituelles *(ḫalawât)*, Je vous garderai en mémoire dans les déserts *(falawât)*, ce qui indique jusque dans les assonances que Dieu assume dans son *ḏikr* l'état de détachement où se trouve son serviteur dans son adoration ; tantôt : Gardez-Moi en mémoire dans mon Combat (*fî muǧâhadatî*, c'est-à-dire dans la lutte que vous menez contre votre âme charnelle pour venir à Moi),

Je vous garderai en mémoire dans Ma conduite jusqu'au but (*bi-hidâyatî*, Râzî a expliqué ailleurs que la *hudâ* est la conduite sur la route, et la *hidâya*, la conduite qui mène au terme du voyage). Enfin le sens le plus intéressant pour notre propos est le suivant : Gardez-Moi fidèlement en mémoire avec franchise de cœur *(ṣidq)* et avec sincérité *(iḫlâṣ)*, Je vous garderai en mémoire par ce qu'il y a de plus pur en vous *(ḫulâṣa)* et par ce en quoi vous confirmez davantage le particulier de votre être.

Nous avons dû traduire par une longue périphrase deux mots du texte arabe : *mazîd al-iḫtiṣâṣ*. En effet l'*iḫtiṣâṣ* est chez les grammairiens un terme technique dont il nous a semblé qu'il fallait garder ici toute la signification. Dans ses *Iṣṭilâḥât*, Tahânawî le définit comme un renforcement de l'idée exprimée par un pronom personnel de première personne employé avec son verbe. Parfois il emprunte à l'expression du vocatif sa tournure dans la forme de *ayyuhâ*, mais sans en conserver le sens ; parfois il remplace *ayyuhâ* par un nom en annexion ; parfois il ne prend pas la tournure du vocatif, et se présente simplement comme une annexion. Ainsi on dit : Moi, je fais telle chose, moi un homme *(anâ af'alu kaḏâ ayyuhâ'l-raǧul)* c'est-à-dire : Moi, je fais telle chose comme quelqu'un d'entre les hommes particularisé par cette action. Le but de l'*iḫtiṣâṣ* (moi, un homme) est la confirmation *(tawkîd)* d'un premier *iḫtiṣâṣ* qui est marqué par l'emploi du pronom isolé *anâ*. Il peut aussi servir à expliciter avec emphase *(ma'a fiḫâr)* le sens du pronom, comme si on dit : Moi, je traite généreusement l'hôte, moi, l'homme (que je suis). Enfin il exprime aussi le contraire de la glorification de soi, la dépréciation de soi *(taṣâġur)*, si on dit par exemple : Moi, je suis dans l'indigence, (pauvre) homme (que je suis). Dans tous ces cas, on a en arabe comme *iḫtiṣâṣ* : *ayyuhâ'l-raǧul*. La tournure avec annexion donne la phrase suivante : Nous, *troupe de bédouins*, nous faisons telle chose. Enfin la simple annexion donne : Nous, *les bédouins*, nous sommes les plus hospitaliers des hommes. Nous nous sommes étendu sur ces définitions, parce qu'elles jettent une vive lumière sur le sens exact du texte de Râzî. En effet, on voit que l'*iḫtiṣâṣ* est une tournure en rapport étroit

avec le pronom de la première personne qu'il confirme dans sa valeur de première personne en l'enrichissant parfois de qualifications qui lui sont absolument propres. Il est par conséquent en rapport avec l'expression de valeurs personnelles. Il faut donc entendre que les croyants qui font le *ḏikr* avec une profonde sincérité, dans toute l'authenticité de leur être, se définissent eux-mêmes comme s'ils disaient : *Naḥnu naḏkuruka ayyuhâ'l-muḫliṣûn*, ou : *Naḥnu'l-muḫliṣûn naḏkuruka.* Alors Dieu les garde en Sa mémoire tels qu'ils se présentent dans cette définition précise d'eux-mêmes, et c'est là une insistance supplémentaire sur ce qui fait l'irréductible particularisation de leur personne.

On pourrait développer encore ces idées en s'appuyant sur les commentaires que Râzî a faits sur des termes coraniques analogues, c'est-à-dire qui introduisent une correspondance entre le Seigneur et ses serviteurs en s'appliquant à Lui comme à eux. Notons entre autres l'action de grâce *(šukr)*, la patience dans l'effort et devant l'épreuve *(ṣabr)*, l'agrément *(riḍâ')*. Mais ce que nous avons pu dégager jusqu'ici suffira à faire comprendre la pensée du grand commentateur. La personne humaine surgit à l'appel de Dieu ; elle surgit devant Son interrogation. Déjà dans le *mîṯâq*, lorsque Dieu, dans la préétérnité, demande à toute l'humanité future : Ne suis-pas votre Seigneur ? et que la totalité des descendants d'Adam, éparpillés devant Lui comme des grains de poussière (selon un *ḥadîṯ*), répond : Oui ! on peut voir en cette réponse même le surgissement des personnes humaines.

Il est difficile de savoir si Râzî, dans le mouvement de sa réflexion, est passé de l'idée du moi humain à celle du Moi divin, ou s'il a suivi le chemin inverse. On peut penser qu'il fut influencé par Avicenne qui, à propos de l'âme, parlait déjà du Je. Qu'on se rapelle le curieux passage du *Kitâb al-Nafs*, dans le *Šifâ'*, où l'on peut discerner une sorte de *Cogito* avicennien ; et ailleurs, pour mettre en évidence la permanence d'une réalité qui ne saurait se réduire au corps, Avicenne s'appuie sur l'expérience du Je et de son identité à travers les diverses phases de l'existence. Râzî, à son tour, définit l'homme *(insân)* comme un *anâ*. Mais il est aussi soutenable que l'idée de la

personne lui est venue par la voie de ce qu'il savait de l'expérience des soufis. Dans ce cas, c'est du Moi divin qu'il serait parti pour rejoindre le moi humain. Question impossible à trancher.

Quoi qu'il en soit, le rôle de la pensée mystique dans ce commentaire est évident. Sans doute Râzî est-il profondément influencé par la *falsafa* : l'Être nécessaire, l'être possible, les essences et bien d'autres notions philosophiques, reviennent souvent sous sa plume. Cependant, il ne nous a pas donné une vue « essentialiste » de la réalité humaine, et moins encore de la réalité de Dieu. Le Dieu vivant, à proprement parler, n'est pas pour lui l'Être soumis à sa propre nécessité que les Grecs appelaient d'un nom au neutre : τὸ ὄν. Il est Celui qui est, ὁ ὤν de Philon, c'est-à-dire le Dieu de la Thora et du Coran. Si le nom d'Allâh est en général considéré comme désignant l'essence divine, on voit que Râzî a une prédilection pour le nom de Seigneur *(Rabb)* qu'il met en corrélation avec serviteur *('abd)*. C'est par la sincérité dans le culte de Dieu et la reconnaissance de sa Seigneurie *(bi'l-iḫlâṣ fî 'ibâdatihi wa rubûbiyyatihi)* que l'homme atteint, dans la pensée divine qui se penche sur lui, la réalité la plus pure de son être. Le témoignage des réflexions de Râzî nous autorise ainsi peut-être à extrapoler et à conclure qu'en Islam, c'est la pensée mystique et les commentaires qu'elle inspire de la Révélation, qui ont permis à une doctrine de la personne de naître et de se développer.

Roger ARNALDEZ
(Paris)

DU NOUVEAU SUR LES BANÎ HILÂL ?*

Une tradition presque unanime, une vulgate historique (1) peut-on bien dire, dénonce un vieux peuple originaire d'Arabie, les B. Hilâl, comme responsable d'une cassure dans l'histoire du Maghreb. Leur invasion, dont les traces se reconnaîtraient encore de nos jours, y aurait, à partir du milieu du XI^e siècle, fait prévaloir un système d'élevage extensif et d'agressive mobilité sur un système antérieur de bourgades et d'agriculture sédentaire. Par eux le Maghreb serait devenu ce « pays d'économie égarée » (2) que la colonisation, laissait-on entendre, aurait tant de mal à rétablir sur ses fondements. Il faut dire que l'indépendance, éprise d'industrialisation et de mises en culture intensives, ne s'est guère jusqu'ici montrée plus favorable à

(*) Les notes de cet article ont été établies avec le concours de M^mes O. Petit et M. N. Devaux. Celle-ci a en outre recoupé ces références lors de la frappe définitive.

(1) Dont l'expression la plus radicale et la plus brillante se trouve dans E. F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb*, 1927, lequel voit dans les phénomènes consécutifs à l'invasion hilâlienne la dilapidation « de l'énorme réserve... économisée sous la domination romaine », p. 422. Et pourtant, curieuse contradiction, les intervenants censés jouer un tel rôle sont aussi donnés comme n'ayant contribué que pour une part minime à la composition ethnique du Maghreb. La thèse de Georges Marçais, *Les Arabes en Berbérie* (1913), antérieure à E. F. Gautier, et qui a fourni à presque tous ses successeurs leur documentation, annonçait avec plus de nuances cette théorie, à vrai dire déjà implicite chez Carette (1853) et E. Mercier (1875). L'ouvrage de Roger Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides* 2 vol., 1962, bien que manifestant un louable souci de remonter, en deçà d'Ibn Khaldoun, aux documents d'époque, dramatise de même l'événement.

(2) Expression saisissante de H. Terrasse, « l'ancien Maroc, pays d'économie égarée », *Revue de la Méditerranée*, 1947.

transhumants, nomades et autres « irréguliers ». Les B. Hilâl entrent ainsi dans une typologie contrastée, où ils s'opposent au « secteur moderne » du Maghreb, qu'il soit celui de la géographie, de la société ou des mœurs.

* * *

Cette vulgate n'est pas sans alléguer une source d'une autorité considérable, celle d'Ibn Khaldoun (1). Or Ibn Khaldoun écrivait trop longtemps après l'événement, et il est trop théoricien pour que l'on puisse accepter sans critique préalable tout ce qu'il rapporte.

Du reste, il donne des faits deux ou trois versions, qui ne concordent pas rigoureusement entre elles, mais semblent purement et simplement juxtaposées. Lui, qui retouchait son texte à mesure que progressait son information, ne doit pas, en l'occurrence, s'être beaucoup soucié de synthèse. Pourtant il fait ressortir une vicissitude dramatique, où d'ailleurs la manœuvre semble avoir joué un rôle aussi grand que la violence (2). Lorsque les B. Hilâl, « pareils à un nuage de sauterelles » font leur apparition aux frontières de l'Ifriqîya, c'est le souverain ziride qui les invite à y entrer. Il s'allie à l'un de leurs chefs pour inclure les nouveaux venus dans sa propre politique. Ces conjonctions étaient monnaie courante. Elles avaient leurs surprises comme leurs châtiments. Ce fut bien le cas. Les alliés incontrôlables tournèrent à l'envahisseur. Le monarque sanhadjien, lâché par ses contingents arabes, soutenu négligemment par ses cousins berbères, dut faire face à des défections parmi ses propres sujets. Il essuya finalement un désastre. Mais où ? Mais quand ? Y eut-il un, deux, ou trois engagements ? L'incertitude sur ce point reste grande (3).

(1) Ibn Khaldoun, *Kitâb ta'rîḫ al-duwal al-islâmîya bi'l-Maġrib (Histoire des Berbères)*, éd. de Slane, t. I, 1847, pp. 16 sq. ; trad. de Slane, revue par Casanova, éd. 1925, t. I, pp. 28 sq.

(2) Le roi aurait dévasté lui-même les environs de Kairouan par représailles contre une défection soupçonnée de ses propres sujets (ou pour la prévenir ?) t. I, p. 35 de la traduction. Autre point curieux : il se fait escorter dans sa propre capitale par ses gendres hilâliens (p. 36). Les dates données dans ces deux pages oscillent entre 1051/52 et 1056/57.

(3) Incertitude judicieusement soulignée par R. Idris, *op. cit.*, t. I, p. 213, n. 34, qui pourtant reste fidèle à l'optique traditionnelle.

La capitale, Kairouan, fut évacuée au moins par ses dirigeants (1). Une élite cultivée fut ainsi contrainte à l'exil. Pourtant, les deux dynastes sanhadjiens devaient poursuivre des entreprises parfois victorieuses, respectivement vers le Maghreb extrême et vers la Sicile. Ils y associaient volontiers des groupements hilâliens, dès lors rompus en ligues rivales (2). La chute de Kairouan a pu être un malheur, comme il y en eut tant dans cette histoire, mais non pas une fin du monde. Les « brigands » nomades, qui eurent tôt fait de perdre leur main-mise sur les villes, se répandirent dans le plat pays, et rompirent le royaume en fragments autonomes : Gafsa, Gabès, Béja, Tunis, Tozeur, dont certains prospérèrent. Un siècle après le prologue vint l'épilogue. Le souverain almohade écrasa militairement les Hilâliens, puis les déporta par tribus entières, non sans panacher ce traitement d'égards chevaleresques (3) et même de poésie (4), comme s'ils avaient déjà commencé à prendre figure romanesque. D'envahisseurs qu'ils avaient été, ils sont devenus en effet facteur sociologique, légende, et thème philosophique. Car Ibn Khaldoun, qui les a qualifiés si durement, fait aussi d'eux les restaurateurs périodiques des énergies sociales, le ciment nécessaire de toute fondation au Maghreb. Son verdict se complète donc de prolongements ambigus (5).

La condamnation n'en existe pas moins. Elle est aussi pittoresque que tranchante, et constitue en fait la source de tant d'appréciations péjoratives.

* * *

Ibn Khaldoun entendait en l'espèce faire œuvre d'historien. Même il pratiquait la critique de ses sources, dont plusieurs

(1) Selon Ibn Khaldoun, en 448 Hég. (1056-57). Selon Ibn ʿIḏârî, en 444 H. (1052). Selon Abû 'l-Ṣalt, cité par le précédent, en 449 (1057). Selon al-Bakrî, le plus proche de l'événement, en 442 (1050), etc.

(2) C'est ce que décrit tout au long Ibn al-Aṯîr, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, trad. Fagnan, 1901, p. 471-474.

(3) Ibn al-Aṯîr, *ibid.*, trad., p. 574-576.

(4) Ibn Khaldoun, *ibid.*, trad., t. I, p. 140-141, et t. II, p. 198. Cf. G. Marçais, *op. cit.*, pp. 185 et 186.

(5) Cf. mon article, « Problèmes de la connaissance au temps d'Ibn Khaldoun », in *Contribution à la Sociologie de la connaissance*, Paris, Anthropos, 1967, I, p. 70-75.

étaient orales. Il trouvait, par exemple, bien vivante une tradition alimentant de ces sortes de chansons de geste, encore répandues de nos jours en Orient et au Maghreb, sous le titre significatif de *Taġrîba b. Hilâl*, « La marche à l'Ouest des B. Hilâl » (1). Dans un passage d'un modernisme aigu, il dénonce les falsifications (2) qui dès lors rendaient un tel document peu digne de créance. Il n'en serait pas de même, croit-il devoir souligner, si l'on disposait du texte original. Quoi qu'il en soit de la version d'arrivée, les descendants des B. Hilâl y tiennent tellement, qu'à la contester devant eux on risquerait soi-même de passer pour fol (3). Elle participe donc déjà d'un consensus. Or que dit-elle ? Enjambant allègrement l'épisode de Mu'izz b. Bâdîs et de Kairouan, c'est-à-dire un motif essentiel de la vulgate historique, elle insiste sur une étape ultérieure, celle des hostilités entre les B. Hilâl et un prince des Zenâta (4). Bien que ce personnage ait une base historique, celle-ci, comme dans le cas des protagonistes hilâliens, Abû Zayd et Ḏi'âb, s'est recouverte d'une telle alluvion romanesque qu'elle ne laisse presque rien passer de l'événement réel. Mais alors on peut s'étonner qu'Ibn Khaldoun ne propose de cette source auxiliaire qu'une critique de texte, et de façon si précautionneuse, quand la teneur et l'inspiration en contrastent si fortement avec la version que lui-même propage (5).

Sur quoi donc se fonde-t-il ? Ibn 'Iḏârî, qui le précède de près d'un siècle, avait certes relaté la défaite de Mu'izz (avril 1052), sa dévastation défensive des environs de Kairouan, puis la prise de cette ville par les Arabes. Ibn al-Aṯîr (m. 1237) avait mentionné lui aussi une défaite du roi, son retour offensif

(1) Article *Hilâl* de l'*Encyclopédie de l'Islam*, par J. Schleifer. Et surtout 'Abdel Ḥamîd Yûnus, *al-Hilâltya fî'l-târiḫ wa'l-adab al-ša'bî*, Caire, University press, 1956.

(2) Ibn Khaldoun, *ibid.*, t. I, p. 41-42.

(3) Id., *ibid.*, t. I, p. 42.

(4) Le *ḫalîfa* al-Zanâtî est identifié par G. Marçais, *ibid.*, p. 131, avec l'émir Abû Su'da al-Yafranî, venu de Tlemcen (1088). C'est donc un épisode post-sanhadjien, si l'on peut dire, qui se fixe dans la légende, ce qui pourrait peut-être donner une idée du moment où elle se détache de l'histoire.

(5) Sa critique est visiblement en l'espèce des plus circonspecte, et pleine de repentirs.

malheureux (avril 1051), un début de relations commerciales, puis la mise en défense, le siège et l'abandon de Kairouan, le roi se réfugiant avec un grand nombre d'habitants à Mahdia (1057) ; enfin (novembre 1057), le pillage de la ville par les Arabes qui, l'année suivante, battront aussi les Zenâta. Mais Ibn al-Aṯîr insiste davantage sur l'épilogue : l'écrasement, un siècle après, des Beni Hilâl par les Almohades (27 avril 1153), dont ils deviennent les vassaux. C'est à cette époque qu'écrivait al-Idrîsî. Plus que les deux précédents, il va dans le sens d'Ibn Khaldoun, puisqu'il montre « l'incendie et la dévastation arabes » s'étendant jusqu'à l'Algérie orientale, du Zab aux Babor. Pourtant, s'il cite nommément plusieurs groupes hilâliens, tels Mirdâs et Riyâḥ (1), il réserve le nom générique à une aventure des confins soudanais (2). Il est vrai qu'il écrit de Sicile, dans des conditions politiques qui rendent peut-être son témoignage tendancieux. Parmi les sources d'Ibn ʿIḏârî, et plus rapprochés de l'événement, Abû'l-Ṣalt Umayya et surtout Ibn Šaddâd offriraient un grand intérêt. Nous ne disposons pas directement de ces textes. Notre chance sera-t-elle meilleure en ce qui concerne des écrits contemporains de la chute de Kairouan ? Ils pourraient être décisifs.

Les correspondances juives de la Geniza parlent bien du malheur de Kairouan, non sans que subsiste une incertitude « très embarrassante » (3). Al-Bakrî, dont le témoignage est exactement contemporain, ne relate qu'incidemment la catastrophe, en la situant à une date encore différente de celles données plus haut : « En l'an 452 (1060), la population de Kairouan fut emmenée en captivité, et la ville resta déserte. On n'y laissa que les gens les plus pauvres » (4). Ainsi donc, catastrophe anonyme intervenant à peu près dix ans après la date que lui fixera Ibn Khaldoun. En dix ans, bien des choses

(1) Idrîsî, trad. Dozy, pp. 108, 142, 143, 145.

(2) *Id., ibid.*, p. 49.

(3) S. A. Goitein, « La Tunisie du XI^e siècle », *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, 1962, t. II, p. 569.

(4) *Description de l'Afrique septentrionale*, éd. et trad. de Slane, 1913, p. 61. Rappelons qu'un témoin visuel, Ibn Šaraf, cité par Ibn ʿIḏârî, date l'événement de neuf ans plus tôt.

se passent : la précipitation d'une décadence économique, par exemple. Mais revenons aux témoins directs. Parmi les plaintes que le désastre a inspirées aux intellectuels de Kairouan, qui doivent s'expatrier, l'une, celle d'Ibn Rašîq (1), dénonce comme responsable une fraction des Mirdâs, sous-groupe des B. Hilâl. Plusieurs passages de deux autres lettrés kairouanais, Ibn Šaraf et Ibn Sa'dûn, exhalent des sentiments de scandale et de nostalgie. Cette méditation sur les vicissitudes des cités, bien que ressortissant d'un lieu commun, peut certes émouvoir. Mais comment en ignorer la subjectivité ? Il s'agit de poètes de cour émigrés. La culture continue, sans eux, à Mahdia et dans d'autres centres. Peut-être même à Kairouan où nous est attestée au moins l'activité d'un grand juriste (2). Et si nul de ces témoignages ne fait, sauf erreur ou omission, mention nominale des B. Hilâl (3), ces derniers au contraire sont dûment représentés par des poètes portant leur *nasab* dans l'entourage des émirs qui se partagent les dépouilles de la monarchie (4).

* * *

Mais voici qui vient aggraver le trouble de quiconque s'avise de ce déséquilibre entre les imputations faites sur le moment, telles du moins qu'elles nous sont parvenues, et le réquisitoire nominatif qu'a pris en compte la vulgate.

Maqrîzî écrit postérieurement à Ibn Khaldoun (5). On peut présumer qu'il n'ignore pas sa thèse. Il est intéressant de voir

(1) Il s'agit d'une longue *qaṣîda* de 122 vers.

(2) Al-Ṣuyûrî, cf. thèse inédite de Chedly Bouyahia, *La vie littéraire en Ifrîqiya sous les Ztrides*, Paris, 1969, ronéotée, p. 357.

(3) Cf. recension d'Ibn Nâǧî (m. 1453) opérant lui-même d'après al-Dabbâġ (m. 1296), *Ma'âlim al-îmân fî ma'rifat ahl Qayrawân*, Tunis, 1902, 4 vol., qu'a bien voulu dépouiller pour moi le P. Demeerseman.

(4) Par exemple Abû Sâkim à Gabès, cf. al-'Imâd al-Aṣfahânî, *Ḫarîdat al-qaṣr. Qism šu'arâ' il-Maġrib*, t. I, éd. Tunis, 1966, p. 64. Autres indications dans la thèse inédite de Chedly Bouyahia, *op. cit.*, 1969. L'ironie veut qu'un membre de la dynastie ziride, lui-même poète, 'Abd al-Raḥmân, évoque, dans une épître à un dynaste bédouin de Gabès, les fastes de la culture hilâlienne, ce qui est « un peu surprenant » (id., *ibid.*, p. 258). « Longtemps après, on ne croyait pas au désastre définitif », dit le même, citant Ḥuṣrî 'Alî.

(5) *Al-bayân wa'l-i'râb bi-mâ bi-arḍi Miṣr min al-A'râb*, éd. 'Abd al-Maǧîd 'Abdîn, 1961.

ce qu'il en retient dans l'opuscule qu'il consacre aux Arabes bédouins vivant de son temps en Égypte. Après avoir cherché à repérer leurs souches généalogiques célèbres, en commençant par les plus antiques, comme celles des Ṭâ'î-s, il recommence pour ainsi dire son exposé, dans un désordre lui-même révélateur de la dispersion qui affecte ces groupes en ce début du XV^e siècle (1). Certains ont disparu, d'autres proliféré. Le peuplement de la Haute Vallée, où les B. Hilâl avaient été jadis si puissants, subit une sorte de substitution du fait de l'arrivée massive des Huwwâra. Ceux-ci, qui se disent faussement d'origine arabe, étant en fait des Berbères arabisés, comme de plus en plus de Zenâta du Maghreb, s'installent dans le Ṣa'îd à peu près au temps où Ibn Khaldoun vit en Égypte. Ils y répandent la culture de la canne à sucre. Quant aux B. Hilâl, ils se sont à ce moment presque entièrement évanouis de l'Égypte (2), à l'exception de quelques populations résiduelles, dont j'ai pu moi-même retrouver sur place des descendants (3).

Où sont passés les autres ? Ont-ils émigré, ont-ils été déportés au Soudan (4), ou au Maghreb ? Maqrîzî ne fait nulle allusion à leur épopée occidentale. Il connaît pourtant celle des Sulaym, qu'il montre se propageant jusqu'en Ifrîqiya, et des Syrtes vers le Wadây. « Il y a sous leur domination une masse énorme de Berbères. Ils ont des groupes de héros et de nobles » (5). Sa version se sépare donc de celle d'Ibn Khaldoun, non seulement sur le plan de la théorie, ce qu'il est superflu de relever, mais par la substitution des Sulaym aux B. Hilâl en tant qu'agents de l'histoire, et encore et surtout par un déplacement géographique. Car si elle néglige l'expansion des Bédouins jusqu'au littoral atlantique, elle insiste sur la dimension nilotique

(1) Noté justement p. 5 par l'éditeur.

(2) *Ibid.*, p. 25. Les Juhayna, en revanche, constituent encore la majorité arabe du Ṣa'îd, p. 32. Sur les luttes entre ces deux groupes arabes, cf. Dr Faḍl Ḥasan, *The Arabs and the Sudan*, University Press, Edinburgh.

(3) Dans le secteur d'al-Hilla, près de Ṭahṭa, cf. *Annuaire du Collège de France*, 1967/68, p. 537.

(4) Des Banî Hilâl sont notés comme participant à l'expédition de Qalawûn contre la Nubie en 1287, Faḍl Ḥasan, *ibid.*, p. 152.

(5) *Ibid.*, pp. 68, 70, 72.

et africaine de l'aventure, dimension dont ne fait guère état la vulgate maghrébine.

Encore aujourd'hui, si beaucoup de populations du Soudan font remonter leur ascendance aux Arabes Juhayna, plusieurs se réclament d'une généalogie hilâlienne. Il en est ainsi au Darfour, pour des groupes comme les Ziyayda, ou pour des familles naguère régnantes comme la dynastie des Four (1). Cette ancestralité est mise en rapports soit avec la vieille voie de commerce caravanier dite Darb al-Arba'în, qui va d'Assiout sur le Nil à Kobé par l'oasis de Kharga (2) ; soit avec une voie Nord-Sud par où auraient pénétré vers l'intérieur africain des groupes précédemment parvenus en Tripolitaine et au Fezzân.

Mais ce n'est pas là le seul enrichissement que le Soudan apporte à notre information. On y observe que les imputations généalogiques, vraies ou fictives, sont plutôt le fait de sa partie occidentale : Darfour et Kordofan. Le cycle légendaire par contre semble répandu plutôt à l'est du pays (3). Cette alternance entre l'est et l'ouest du Soudan dans l'usage du thème hilâlien se retrouve, *mutatis mutandis*, entre l'Égypte et le Maghreb. Certes, l'Égypte n'ignore pas absolument le rôle de ces Nomades dans la chronique maghrébine. Et le Maghreb récite encore de la légende plusieurs versions (4). Mais il a fait prévaloir la référence historique au point de prêter une ascendance hilâlienne à presque tous ses groupes arabophones, tandis qu'au contraire, la vallée du Nil situe généralement les Hilâliens dans l'imaginaire.

Ainsi les Banî Hilâl, épopée en Égypte, sont histoire au Maghreb. Et par une sorte de complémentarité entre ces deux avatars, l'historiographie leur est devenue aussi sévère, que favorable leur est restée l'imagination (5).

* * *

(1) Cf. Mc Michaël, *History of the Arabs in the Sudan*, 1922, et plus récemment la notice inédite du premier préfet soudanais du Darfour, Abû Sinn, qui contient un exposé substantiel de ces légendes soudanaises d'origine.

(2) Cf. mon *Orient Second*, 1970, p. 181.

(3) 'Abd al-Maǧîd 'Abdîn, *ibid.*, pp. 151, 153.

(4) Dont la notation la plus récente est celle, tout dernièrement éditée, de 'Abd al-Raḥmân Guiga, *Min aqâṣṣ Bant Hilâl*, Tunis, al-Dâr al-tûnisîya, trad. en 1968 sous le titre de la *Geste hilâlienne*, par Tahar Guiga, Maison tunisienne d'édition.

(5) Alternance dont il y aura lieu d'approfondir tant la valeur « structurale » que le, ou plutôt que *les* contextes réels.

Personnages réels d'une invasion ; chevaliers d'un roman populaire ; supports d'une philosophie politique : tels simultanément ils ressortent d'Ibn Khaldoun. Reste à savoir pourquoi son verdict historique est tellement circonstancié. Disposait-il de chapitres perdus, ou de témoignages qui auraient fondé objectivement le réquisitoire ? C'est possible, mais les documents conservés jusqu'à nous laissent subsister le doute, sinon quant aux dommages subis, cette fois encore, par le Maghreb, du moins quant à une responsabilité expresse qui incomberait aux B. Hilâl plutôt qu'à tant de conquérants, sectaires, révoltés, ou dévastateurs officiels ou non qui les ont précédés ou suivis.

Faute d'arguments d'époque concluants, peut-être le débat s'éclairera-t-il par ce qu'on peut restituer d'une sociologie de la connaissance islamo-méditerranéenne en cette fin du XIVe siècle où écrit Ibn Khaldoun. Cette sociologie, qui se dégagerait des rapports entre la réalité maghrébine du temps et les systématisations à quoi elle donnait lieu, doit s'envisager principalement sous trois angles.

D'abord, 1) l'arabisation. Les nomades du Maghreb ressemblent de plus en plus à des Arabes. L'expansion des B. Hilâl jusqu'aux plaines atlantiques a répandu et répand encore, du temps de l'écrivain, l'idiome et les comportements arabes dans un monde berbère resté presque intact longtemps après l'islamisation. Naturellement, l'assimilation linguistique joue en cela un rôle aussi grand que la filiation, et les attributions fictives que les généalogies véritables.

C'est à quoi, 2) contribuent des affinités dans le mode de vie. Si les Zenâta s'arabisent à vue d'œil, c'est qu'eux-mêmes étaient déjà des nomades et des transhumants, tout comme les envahisseurs. Au débat d'origine, un autre s'ajoute donc : celui qui confronte une économie d'agriculture intensive et d'irrigation liée à la sédentarité de champ et de village, à une économie d'élevage et de labours extensifs.

La troisième perspective khaldounienne insère, comme on sait, les B. Hilâl, comme les Bédouins en général, dans 3) une théorie qui fait de la solidarité agnatique et de la rudesse des mœurs les bases du pouvoir politique, parce que la culture doit se réalimenter périodiquement dans la Nature.

C'est selon ces trois perspectives que le problème des Banî Hilâl devrait être maintenant contrôlé par référence aux faits de l'époque.

*
* *

Quant à l'arabisation qui s'opérait dès lors sur une vaste échelle, elle ne saurait être contestée aujourd'hui ni sur le plan linguistique, ni sur le plan sociologique ou même moral. L'apport des parlers bédouins est encore discernable en Afrique du Nord où il tranche sur celui des parlers citadins ou villageois issus d'influences plus anciennes (1). Il est d'autre part exact que l'ancestralité arabe, vraie ou fictive, et cela dans des proportions peu déterminables, soit invoquée aujourd'hui par quantité de groupes et mise en rapport, traditionnellement, avec une invasion venue de l'Est. On ne saurait en l'espèce exagérer le rôle assimilateur des généalogies, c'est-à-dire des classifications rétroactives.

Rappelons pourtant qu'aux XIIIe et XIVe siècles, et plus tard encore, un autre système d'explication, mis en rapport cette fois avec un mouvement d'Ouest en Est, à peu près symétrique de celui des B. Hilâl, joue un rôle non moins considérable : la propagation d'une hagiologie de saints et de congrégations à partir de foyers occidentaux. Combattants de guerre sainte du littoral atlantique, mystiques se rattachant à des « pôles » d'initiation, tels qu'Abû'l-Ḥasan al-Šâḏulî ou Abû Madyan, innombrables « marabouts » révélateurs d'un naturalisme ancestral, se répandant depuis la lointaine Saguia'l-Ḥamra (2) en direction de l'Est. Au moment où écrivait Ibn Khaldoun, la force montante n'était plus celle des dynastes ni celles des tribus, mais celle d'une morphologie recomposant, contre royaumes et groupements tribaux, des formations d'un nouveau type. Si Ibn Khaldoun n'en dit mot, bien qu'il ait

(1) Cf. W. Marçais, « Comment l'Afrique du Nord a été arabisée », in *Articles et conférences*, Paris, Maisonneuve, 1961, pp. 170-192.

(2) Lieu-dit légendaire de l'Extrême Sud-Ouest maghrébin, actuellement sis au Sahara dit espagnol.

consacré un ouvrage spécial au mysticisme (1), ne serait-ce pas qu'il opte entre ce que nous appellerions deux systèmes classificatoires ?

Intellectuel génial et politicien aventureux, Ibn Khaldoun est en proie aux contradictions de son temps. La décadence du Maghreb, qui lui paraît se consommer dès le milieu du XIVe siècle, dramatise à coup sûr son jugement du passé. Mais le tour catastrophique qu'il prête à l'invasion hilâlienne en tant que chroniqueur, il le compense, et bien au-delà, en tant que philosophe, par les vertus d'adéquation à la Nature et pour ainsi dire de palingénèse qu'il prête à ces déprédateurs (2). Insister aussi souvent qu'il le fait sur le négatif, n'est-ce pas faire ressortir du même coup le positif ? N'est-ce pas en tout cas privilégier une dimension de cette histoire, la bédouine, contre une dimension de caractère tout différent, la religieuse ? Ne serait-ce pas qu'Ibn Khaldoun, entre l'une et l'autre, prend parti, si l'on peut dire, par Hilâliens interposés ?

S'il est vrai qu'il joue l'énergie tribale contre les morphologies du sacré, cela pourrait rendre compte de l'ambiguïté de ses vues sur le rôle des Bédouins : dévastateurs et pillards, mais virils et créateurs, « race de Nature » en un mot, donc argument éventuel d'une philosophie naturaliste de l'histoire. Ils pillent les campagnes, assiègent les villes, dépeuplent Kairouan. Mais Ibn Khaldoun dit aussi de ces brigands qu'ils fondent des principautés parfois prospères, comme celle de Gabès. Ils contribuent au moins négativement au développement de capitales, comme Tunis (3). Qu'un équilibre soit ainsi possible entre l'économie bédouine et celle de la cité, c'est d'ailleurs ce qu'illustrait, au temps même de notre historien, la civilisation de Tlemcen.

* * *

(1) Le *Šifâ'l-sâ'il li-tahḏîb al-masâ'il*, s'il faut bien le lui attribuer comme le pense son éditeur, Ibn Tâwît al-Ṭanjî, Istamboul, 1957.

(2) On se permet de renvoyer à notre étude, citée précédemment, des *Mélanges de sociologie de la connaissance.*

(3) Ces différences sont notées par G. Marçais, *op. cit.* Toutes les descriptions d'époque, notamment l'*Istibṣâr*, en font état.

Or cet équilibre n'est-il pas celui qu'appelle la vocation géographique du pays ?

Aujourd'hui encore au Maghreb, ce n'est pas un hasard si l'existence d'un secteur dit « traditionnel », c'est-à-dire d'économie extensive, est mise en rapport, pour large part, avec le legs bédouin. Mais il ne peut y avoir de progrès véritable qu'à condition de liquider le contraste ruineux du « traditionnel » avec le « moderne », c'est-à-dire en fait de l'Intérieur, de l'authentique et du majoritaire avec les enclaves d'intensité économique. Cela ne peut s'opérer que par échange et synthèse, tout dualisme en l'espèce étant stérile et déformant. Or c'est bien d'un tel dualisme, reporté dans le passé, que s'inspire encore aujourd'hui la vulgate historique parvenue à son paroxysme dans les *Siècles obscurs* d'E. F. Gautier.

Seule l'histoire économique et sociale, lorsque nous aurons suffisamment collecté les documents et approfondi les interprétations, pourra établir avec quelque sécurité si la participation accrue des éleveurs nomades à la vie de l'Ifrîqîya à partir de la seconde moitié du XI^e siècle, a ruiné ou non le pays, renversé ou non les termes de son commerce extérieur. Et si la ruine datait déjà d'une génération ? Et si elle procédait d'une crise générale de tout le Sud méditerranéen ? Certains le pensent (1). Laissons toutefois la question pendante. Pour l'élucider quant à l'Ifriqîya, il faudrait vérifier, cas par cas, ce qui advint non seulement à Kairouan, mais dans tous les centres secondaires qui échappent dès lors à la tutelle des capitales. Il faudrait aussi analyser les formes socio-politiques de ces transformations. Dans un cas au moins, celui de Sousse, il semble s'être produit,

(1) Cf. en contrepartie de la thèse traditionnelle, les articles de Jean Poncet, « Le mythe de l'invasion hilâlienne », *Annales E.S.C.*, sept. 1967, p. 1099 ; et « Encore à propos des Hilâliens », avec la mise au point de R. Idris, *Annales E.S.C.*, mai-juin 1968, p. 660. Cf. aussi Cl. Cahen, « Quelques notes sur les Hilâliens et le nomadisme », *Journal de l'histoire économique et sociale de l'Orient*, vol. XI, part. I, mars 1968, pp. 130 sq. R. Idris a fait à ces idées un accueil critique, bien que nuancé, cf. « L'invasion hilâlienne et ses conséquences », *Cahiers de civilisation médiévale*, juil.-sept. 1968, pp. 356, 357 en note. La dénonciation « d'un certain subjectivisme» comme on le voit dans ces échanges devenus presque polémiques, pourrait bien être à double tranchant, tant qu'on n'aura pas rassemblé, sur l'événement lui-même, son contexte et ses conséquences, une documentation assez ample et assez directe. Ce ne nous paraît pas être encore le cas.

risquons le mot, une révolution communale (1). Il faut convenir que dans ce cas, la fameuse *'aṣabîya* ou « solidarité agnatique » dont Ibn Khaldoun fait un ressort majeur, revêtirait une signification autrement « progressiste » que celle qu'on lui prête habituellement. Or beaucoup d'historiens, prenant comme par procuration le parti des royaumes du temps, qualifient d'anarchique le régime qui s'installe ainsi sur les débris des dynasties sanhadjiennes. Mais pourquoi parler d'anarchie, plutôt que de diversification et de retour aux bases ?

Jacques BERQUE
(Paris)

(1) Le mot ne paraît pas exagéré, si l'on en croit Ḥ. Ḥ. 'Abd al-Wahhâb, *Waraqât*, t. II, 1966, p. 121, qui montre judicieusement le caractère anticipateur de cette pratique. Même idée suggérée par J. Poncet, « D'Ibn Khaldoun au sous-développement », *La Pensée*, fév. 1967, p. 32.

THE GREAT YĀSA OF CHINGIZ KHĀN

A Re-examination

(C_1)

The Position of the Yāsa in the Mamluk Sultanate

In section A of the present study we treated al-Maqrīzī's evidence on the contents of the *Yāsa*. In this section we shall deal with his evidence on the position of this code in the Mamluk Sultanate, as well as with evidence from other sources. The fact that our author had been proved to be no authority whatsoever on the *Yāsa* in general, certainly does not add weight to what he says about its place under the Mamluks. In order, however, to evaluate correctly al-Maqrīzī's account, as well as the accounts of other historians on the *Yāsa* in the Mamluk reign, a rather detailed examination of the relations of the Mamluks with the Mongols in general and with the Golden Horde in particular has to be made. (1) It should, however, be stated in advance that such examination has to be carried out with the greatest care and restraint, for the data on these relations, which are very important and thought provoking in themselves, tempt sometimes their student to overstretch his conclusions. Furthermore, even some Mamluk authors

(1) In the full version of this study a much more comprehensive and minute examination of these relations is made.

were affected by such a temptation (for specific examples for this tendency see below).

The Mongols and Islam.

The Mongol invasion of the thirteenth century should be regarded as the culmination of the relations between Islam and the Eurasian steppe, which commenced at a very early stage in Islamic history. Although both Christian Europe and the Eurasian steppe belonged to *Dār al-Ḥarb*, the Muslims, as a result of their different experience with these two areas or two fronts, gradually developed fundamentally different attitudes towards each of them. The negative attitude to Christian Europe might be caused, to a certain extent, by Muslim lack of appreciation of the European civilization of that time, but was mainly due to the fact that the Europeans could not be islamized and that they constituted the main permanent threat to Islam. The Crusades only stiffened that attitude. The much more positive attitude to the peoples of the Eurasian steppe stemmed from the combination of the appreciation of their high military qualities and the fact that they could be islamized. Their primitive level of civilization and their being pagans could only accelerate that islamization. During the greatest part of its existence Islam had derived its main military might and had received its ruling class from that steppe and its extensions. (1) The first to come over to the countries of Islam were the Mamluks, who were followed by the non-Mamluk Turks and then by the Mongols (the Mamluk institution was by no means superseded by the migrations of the Turks or the Mongols. In fact, it outlasted them for a very long period).

The peoples of the Eurasian steppe could succeed the Arabs as the rulers of the most vital regions of Islam with comparative ease because the Empire created by the Arabs was most favourably conditioned for accepting them as such. The *élite* of the Arab ruling class consisted of horsemen, who were

(1) See my "The European-Asiatic Steppe : A Major Reservoir of Power for the Islamic World", *Proceedings of the twenty fifth International Congress of Orientalists*, Moscow, 1963, vol. II, pp. 47-52.

either pure nomads or townsmen with tribal affiliations. The driving force of the Arab warriors was their warlike religion, which not only justified, but preached and carried out the expansion of the boundaries of Islam by force of arms. The basic tenets of this religion are simple and therefore more acceptable to primitive people. This set of characteristics eminently suited the nomad and warlike inhabitants of the areas bordering on the North-Eastern and Northern boundaries of Islam. To this should be added that the Eurasian steppe was an immense human reservoir, far bigger than the Arabian peninsula. This, together with the strong feeling of racial affinity characterizing the peoples of that steppe (1), guaranteed the more or less constant flow of manpower from it into the countries of Islam, either in the form of Mamluks or in the form of tribal migrations.

The Mongol invasion of the lands of Islam was different in several fundamental ways from anything experienced by the Muslims in their long relations with the Eurasian steppe. That invasion was completely sudden and unexpected. It was carried out by nomads whose homeland had been far away from the boundaries of Islam, and about whose existence the Muslim knew, at best, very little. These nomads attacked the Muslim lands as infidels and remained infidels even after having conquered vast Muslim territories. The might of their attacks, the swiftness of their conquest, the destruction and atrocities which accompanied it, were on such an immense scale the like of which Islam had never experienced not only on the Eurasian front, but on any of its other fronts as well. Furthermore, one can hardly find any parallel to such an attack in human history in general.

Under such circumstances there can be no wonder that the Mongol onslaught had been considered by its contemporaries as an event which has little, if any, connection with the pattern of relations existing for centuries between Islam and the Eurasian nomads. The most outstanding contemporary evidence on the impact of the Mongol invasion of the Muslim

(1) See note 1 on p. 117.

countries is Ibn al-Athīr's reaction to it. He depicts it in the gloomiest colours, expressing the fear that the end of Islam is imminent. The coincidence of the Crusaders' attack on Egypt with the start of the Mongol invasion in 1219 makes him believe that a coalition of the Christian and Mongol infidels is going to bring about the annihilation of the Muslim faith. (1) Such a coalition did not exist, of course, at that time. But Ibn al-Athīr's wrong assertion indicates how evident was the possibility of a Mongol-Christian cooperation against Islam. The Christians were the first to approach the Mongols with the purpose of forming an alliance against the common foe, but at that time the Mongols were so intoxicated by their victories, and so sure of their ability to conquer the whole world, that they showed little interest in the Christian offer. Some time later, when the Mongols of Iran offered such an alliance, European Christendom was not prepared to accept it, because of the change of circumstances in Europe and the steep decline of the Crusaders' power in Palestine and Syria.

The failure of the attempts to form a Mongol-Christian anti-Muslim alliance certainly helped Islam to a very considerable extent. But had such an alliance come into being, it could not have fundamentally changed the fate of Islam. For long before those attempts stopped, the process of the Mongols' islamization had already been in full swing. The Khān of the Golden Horde, together with many members of his court, have already adopted Islam. In Iran, in spite of severe setbacks, the ultimate islamization of the Mongols was inevitable. The same is true of Transoxania and beyond. As a matter of fact, the Mongol conquests brought about not only the acceleration of the spread of Islam in Southern Russia and Central Asia, but also its deep penetration into Mongolia and Northern China. (2) Slowly and very painfully the Muslims came to realize that the old pattern of their long-

(1) Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Ta'rīkh*, XII, pp. 233-5.

(2) As early an historian as al-Juwaynī has already referred with great emphasis to the spread of Islam as a result of the Mongol expansion. On this particular point his assertion is completely justified (see e.g. vol. I (Boyle's translation), pp. 11-16).

standing relations and links with the Eurasian steppe not only had not been shaken, but ultimately had been greatly strengthened. (1) And here the fundamental difference between the Mongol and the Crusaders' occupation of Muslim territory is so clearly demonstrated, for the expansion of Crusader conquests meant a deadly danger to Islam, whereas Mongol occupation of Transoxania, Khwārizmia, Iran, Iraq and substantial parts of Anatolia, which constituted an area many times bigger than the area ever conquered by the Crusaders, proved to be of no danger to that religion.

The Mongols and the Mamluk Sultanate.

The Mamluk Sultanate constitutes perhaps the best, clearest and most outstanding illustration of Mongol-Turkish-Mamluk relations. The impact of the Mongols on the Mamluks was tremendous. The fact that in the early and formative period of the Mamluk Sultanate's existence its greatest enemy had been the neighbouring Mongols of Iran and Iraq and its greatest allies had been the far away Mongols of the Golden Horde, reflects only one aspect of that impact. The very inception of the Sultanate was, in no small degree, due to the Mongols. Relations with the Mongols were for many years the major external occupation of the Mamluks. Last but not least, Mamluk manpower, without which such a Sultanate could not have been formed, came mainly from territories under Mongol rule, and consisted of races akin to the Mongols and even of a substantial element of Mongols.

The Mamluk sources were very much aware of that great and diversified impact. We shall bring a selection of passages reflecting that awareness and then analyze them.

I. Baybars al-Manṣūrī (725/1325) in his detailed account of the war between Ṭoqṭaghā (or Ṭoqṭa), the Khān of the Golden Horde, and the famous prince Nokhai (also a descendant of Jūshī), which ended with the defeat and death of Nokhai in

(1) On the feeling of racial or regional affinity between the Turks, Mamluks and Mongols, and its effects on their relations see below.

699/1299, describes the fate of the families of the defeated side. He says : « Very great numbers *(al-khalq al-kathīr wal-jamm al-ghafīr)* of their women and offspring were captured. They were sold in various countries... The [Mamluk] Sultan and the amirs in Egypt bought part of the multitudes which had been brought by the merchants. These [slaves] embraced Islam willingly and performed the prayers diligently and lovingly. They became the sponsors of the *milla* and the supporters of the *umma*. God foreordained their exile from their homeland and their carrying away from their families and from their countrymen so that He might take them out from the darkness of Unbelief [and bring them] into the light of the True Faith and raise the beacon of Islam by means of them and [make them] defend the religion of His prophet, peace be upon him, with the edges of their swords *(wa-yuqīm bihim manār al-Islām wa-yunāḍilū ʿan dīn nabiyyihi ʿalayhi al-salām bi-ḥadd al-ḥusām)*". (1)

II. The same author, in his account of the death in 707/1307 of the last Mamluk of the Baḥriyya regiment, (2) which had been founded by al-Malik al-Ṣāliḥ Najm al-Dīn Ayyūb, states : "And when their [the Baḥriyya's] Great Regiment *(ṭā'ifatuhum al-kubrā)* became extinct... God, be He exalted, created in these very years, for the sake of supporting Islam *(li-nuṣrat al-Islām)*, the band of al-Manṣūr [Qalāūn] and the group of al-Nāṣir [Muḥammad b. Qalāūn]. He sent them [i.e. he sent (to) the Mamluks] *from the country of the Tatars (balad al-tatār)* innumerable peoples and supporters whose numbers are beyond measure. And this in order to strengthen their forces and renew their coming [to the Mamluk Sultanate] and in order to consolidate the bonds of the Muslim *milla* and to aggrandize the *umma* of the believers in the unity of God." (3)

III. Ibn Khaldūn (808/1406) says that after the ʿAbbāsid Empire had decayed and become effeminate, as a result of the

(1) *Zubdat al-Fikra* (in Tiesenhausen, *Recueil*, vol. I), p. 91, ll. 11-18.

(2) See my "Le Régiment Bahriyya dans l'Armée Mamelouke", *RÉI*, 1951, pp. 133-141, and especially p. 138.

(3) *Zubdat al-Fikra*, B.M. MS No. 23, 325, fol. 259a, ll. 6-13.

indulgence of its rulers in luxury and pleasure, and after the infidel Tatars had abolished the throne of the Caliphate and Islam had been overpowered by heathendom, "*it was by the grace of God, glory be to Him, that He came to the rescue of the true faith, by reviving its last breath and restoring in Egypt the unity of the Muslims*, guarding His Order and defending His ramparts. This He did by sending to them (the Muslims), *out of this Turkish people and out of its mighty and numerous tribes*, guardian amirs and devoted defenders who are imported as slaves from the lands of heathendom to the lands of Islam. This status of slavery is indeed a blessing... from Divine Providence. They embrace Islam with the determination of true believers, while retaining their nomadic virtues which are undefiled by vile nature, unmixed with the filth of lustful pleasures, unmarred by the habits of civilisation, with their youthful strength unshattered by excess of luxury. The slave merchants bring them to Egypt in batch after batch, like sand grouse flocking to watering places. The rulers have them paraded and bid against one another to pay the highest prices for them. The purpose of their purchase is not to enslave them but to intensify their zeal and solidarity and strengthen their prowess...

"Then the rulers lodge them in the royal chambers, and give them a careful upbringing, including the study of the Koran and other subjects of instruction, until they become proficient in these things. Then they train them in the use of the bow and the sword, in riding in the hippodromes, in fighting with the lance, until they become tough and seasoned soldiers and these things become second nature to them. When the rulers are convinced that they are prepared to defend them and to die for them, they multiply their pay and augment their fiefs and impose upon them the duties of perfecting themselves in the use of the weapons and in horsemanship, as well as of increasing the number of men of their own races (in the rulers' service) for the same purpose. Then they appoint them to high offices of state, and even sultans are chosen from them who direct the affairs of the Muslims, *as had been ordained by the Providence of Almighty God and out of His benevolence to His creatures.* Thus one group (of Mamelukes) follows another, and generation

succeeds generation *and Islam rejoices in the wealth which it it acquires (by means of them) and the boughs of the kingdom are luxuriant with the freshness and verdure of youth.*"

Then our author states that the Ayyubid sultans, since Salāḥ al-Dīn onwards, competed fiercely with each other in buying mamluks *(tanāghaw fī dhālika bi-mā fawqa al-ghāya)*, but their last Sultan al-Ṣāliḥ Najm al-Din Ayyūb exceeded them all *(ikhtaṣṣa bil-mubālagha fi dhālika wal-im'ān fīhi)*. What particularly facilitated his task was the attack of the Tatars on the steppes lying to their north-west *(al-jānib al-gharbī min nāḥiyat al-shimāl)* which uprooted the Kipchakis and other races, many of whom were sold as slaves. (1)

IV. Ibn Duqmāq (809/1407), in his description of the inception of the Mamluk Sultanate *(ibtidā' al-dawla al-sharīfa al-turkiyya)* says that God had expelled them [i.e. the Mamluks] from their vast and spacious countries of origin, and led them to Egypt, by a wisdom which is beyond the comprehension of man. God has decreed the appearance of the Tatars and their conquest of the Eastern and Northern countries *(al-bilād al-mashriqiyya wal-shimāliyya)* and their attacks on the Kipchakis. The Tatars killed the Kipchakis and captured and sold their offspring. These were carried by the merchants to far-off places. And this is how the last Ayyubid sultan could form his Baḥriyya regiment. (2)

V. Al-'Aynī (855/1451), in his chronicle for the year 650/1252-3, says: "When God wished the extinction of the rule of the Ayyubids and their offspring it had already been fixed in his eternal knowledge *(sabaqa fī 'ilmihi al-azalī)* that the well-being *(ṣalāḥ)* of his kingdom is in entrusting its rule to people of fortitude and intrepidity, and that the *Turks* are most

(1) *Kitāb al-'Ibar*, Cairo, 1867, vol. V, pp. 371, l. 4-372, l. 8. On this vital and illuminating passage see my "Ibn Khaldūn's view of the Mamluks" (in Hebrew), *Eretz Yisrael*, vol. VII (in memory of Prof. L. A. Mayer), Jerusalem, 1964, pp. 142-143. I have already called attention to this passage in *Islamic Culture*, 1951, p. 90, and in *BSOAS*, 1953, p. 471. See also B. Lewis, art. *'Ayn Djālūt*, in *EI²*, I, p. 787a.

(2) *Al-jawhar al-thamīn fī ta'rīkh al-khulafā wal-salāṭīn*, Oxford MS, Pocock, No. 352, fol. 35b, ll. 14-21.

suitable [for this purpose] of all the races of this kind and that by guiding them to the True Faith there is a special and general benefit. God collected merchants who brought them out to far-off countries, and especially in the time when the Tatars overpowered the Eastern and Northern countries and the Kipchaki Turks. A group *(ṭā'ifa)* of them came to the country of Syria and to the country of Egypt, at the end of the Ayyubid rule." (1)

VI. Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (749/1349), in his description of the Golden Horde, says : "This kingdom was in earlier times the country of the Kipchaks *(bilād al-Qibjāq)*. When the Tatars flooded it *(fāḍat 'alayhā)* the Kipchakis became their subjects. Then they [the Tatars] intermingled and intermarried with them [with the Kipchakis] *(khālaṭūhum wa-nāsabūhum)* and the [conditions of the new] land overcame the natural disposition and the original character *(ghalabat al-arḍ 'alā al-jibilla wal-aṣl)* and thus *all became like the Kipchakis as if they were of the same race (wa-ka-annahum jins wāḥid)*. That is because the Mongols inhabited the land of the Kipchakis and became related to them by marriage, and because this land of theirs [of the Kipchakis] became their [the Mongols'] country." (2)

VII. Abū Shāma (665/1267) in his spontaneous comment on the battle of 'Ayn Jālūt says that the extraordinary thing about this battle was that the Mongols had been routed and destroyed by the people of their own *jins*, the *Turk (wa-min-al-'ajā'ib anna al-Tatār kusirū wa-uhlikū bi-abnā' jinsihim min al-Turk)*. Then he accompanies this comment with verses of his own composition, which run as follows:

The Tatar conquered the Muslim countries,
Then came upon them from Egypt a Turki, who gave away his life in war
And he dispersed and scattered them in Syria, and everything has
a pest of its own *jins*

(1) *'Iqd al-Jumān* (in Tiesenhausen, *Recueil*, I), p. 477, ll. 2-10. On the major share of the Tatar invasion in bringing the Mamluks to the countries of Egypt and Syria and on the favourable effects of their coming to the countries of Islam *(ḥasunat āthāruhum fī al-mamālik al-islāmiyya)* see *ibid.*, p. 476, ll. 3-19.

(2) *Masālik al-Abṣār*, B.N. MS No. 5867, fols. 75b, l. 17-76a, l. 9; Tiesenhausen, *op. cit.*, I, p. 214, ll. 1-6; Lech, *op. cit.* (Arabic text), p. 73, ll. 17-20.

(ghalaba al-Tatār ʿalā al-bilād fa-jāʾahum min Miṣra Turkī yajūdu bi-nafsihi bil-Shām baddadahum wa farraqa shamlahum wa-li-kulli shayʾin āfa min jinsihi) (1)

VIII. Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī describes a meeting between Sultan al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn and the envoys of the king of France, who demanded the possession of Jerusalem and special rights in the port of Caesarea or Ascalon in exchange for a big yearly payment. In his categoric rejection of this demand, the Sultan said to the envoys: "Woe to you! You certainly know what you have experienced in the battle of Damietta, from the army of al-Malik al-Ṣāliḥ(?), (2) which had been composed of a band of Kurds and of patched up and indiscriminately amassed soldiers *(wa-kānū jamāʿat Akrād wa-mulaffaqa mujammaʿa)*. The only thing which diverted us from [handling] you was our fighting with the Tatars. Today, however, we are, thank God, at peace [with them]. *We and they are of the same race (naḥnu wa-iyyāhum min jins wāḥid)*, and none of us will desert the other. The only thing we wanted was to start [war with you]. Now you can come and fight us [if you please]. If you do not come, we shall come over to you, even if we shall have to wade the sea on horseback." (3)

IX. The same author, speaking of the Golden Horde in general and of the Kipchak in particular, says: "And the Turks of these lands are of the best Turkish races, because of their faithfulness and bravery and their shunning treachery *(li-wafāʾihim wa-shajāʿatihim wa-ʿajannubihim al-ghadr)*. They have, in addition, perfectly built bodies and beautiful appearance and fine qualities. They constitute the overwhelming majority of the Egyptian army *(wa-minhum muʿẓam ʿaskar miṣr)*, for since the time that al-Malik al-Ṣāliḥ Najm al-Dīn Ayyūb had made up

(1) *Tarājim Rijāl al-Qarnayn al-Sādis wal-Sābiʾ*, Cairo, 1948, p. 208 (cited also by al-Yūnīnī, *Dhayl Mirʾāt al-Zamān*, Hyderabad, 1954, vol. I, p. 367, ll. 10-13). See also my "The European Asiatic Steppe, etc." p. 49, and B. Lewis, art. ʿAyn Djālūt, in *EI*².

(2) Here our author seems to have confused the Frankish attack on Egypt in 1218-19 with that of 1249-50.

(3) *Al-Taʿrīf fī al-Muṣṭalaḥ al-Sharīf*, Cairo, 1312, p. 64, ll. 8-13. Here is, incidentally, a most illuminating unconscious evidence of the Mamluk's total powerlessness on sea.

his mind to buy Kipchaki Mamluks *(al-mamālīk al-Qibjāq)*, the sultans and commanders of this country have been of these Turks. Then, when the rule [of Egypt] passed into their hands, *their kings inclined towards the people of their own race (mālat mulūkuhum ilā al-jinsiyya)*, and they decided to increase their numbers, until Egypt had become populated and protected *(āhilat al-ma'ālim maḥmiyyat al-jawānib)* by means of them. For the moons of its parades and the heads of its councils and the leaders of its armies and the great personalities of its land are from amongst them. Islam had praised (and thanked) their stand in the protection of the Muslim religion as well as their waging the holy war in the name of God, *against their own relatives and against the people of their own race (wa-ḥamada al-Islām mawāqifahum fī ḥimāyat al-Dīn wa-jihādahum aqāribahum wa-ahla jinsihim fī Allāh)*. Their first victory over the Mongols in the battle of 'Ayn Jālūt is sufficient [to give them praise and glory] *(wa-kafā bil-nuṣra al-ūlā nawbat 'Ayn Jālūt)*... Thus the Egyptian army had succeeded where all the kings of the earth had failed *(bi-mā 'ajizat 'anhu mulūk aqṭār al-arḍ)*, and this in spite of the fact that the Egyptian army had been only as a point in a circle and as a drop in the sea in comparison with the armies of... the Khwārizmshāh, who tried hard to check the Mongols until he was killed... None but they (the Kipchaki Mamluks) defeated the Tatars. With the victory of 'Ayn Jālūt triumph over the Tatars became permanent... Because of them the last breath of Islam was held together *(tamāsaka ramaq al-Islām)*, and the remnant of the Muslim religion was saved. But for them the bough of the *umma* would have been cleft and the pillar of the *milla* would have been sapped, and the cavalry of the worshippers of the sun would have reached the furthest west *(aqṣā al-maghārib)*." (1)

These passages clearly demonstrate how strongly and intimately intertwined were the creation, development, history and achievements of the Mamluk Sultanate with the Mongol expansion in general, and with the Khanate of the Golden Horde

(1) *Masālik al-Abṣār*, B.N. MS No. 5867, fols. 73b. l. 2-74b, l. 5. See also the same passage in Tiesenhausen, I, pp. 211, l. 4-212, l. 7; Lech, *op. cit.*, (Arabic text), pp. 70, l. 7-71, l. 8.

in particular. (1) The abolishment of Ayyubid rule and the rise of the Mamluk sultanate were largely due to the uprooting of the peoples of the Kipchak steppe by the Mongols passages III, IV, V). (2) Furthermore, the supply of Mamluks from that steppe was not confined to the Baḥriyya regiment. When that regiment was supplanted by Qalāūn's Burjiyya, the source of supply was not changed either by Qalāūn or by his son Muḥammad or by any of their offspring (passages I, II). The same steppe remained the major and almost exclusive source (see passage IX) until the rise of the Circassians towards the end of the fourteenth century. (3)

The fact that the region ruled by the main ally of the Mamluk Sultanate was also its major source of Mamluks (and slave girls), and that that ally had been a Mongol dynasty, is of supreme importance in itself. Its importance is accentuated by two additional facts:

a) the constant flow of Mamluks from the Golden Horde to Egypt and Syria included a substantial element of Mongols;

b) there is unequivocal evidence that the feeling of racial affinity between Turks and Mongols existed *before* the Mongol conquest of the Kipchak. That conquest could only intensify that feeling.

As for Mongols in the Mamluk military aristocracy, we are told that Sultan Qalāūn had 12,000 (or 7,000) "Turkish and Mongol and other Mamluks" *(al-mamālīk al-atrāk wal-mughul wa-ghayruhum)*. (4) Of no lesser weight is the following evidence. Al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn paid unusually high sums for the Mamluks he bought. Therefore the merchants brought him great numbers of Mamluks. The tidings about this attitude of the Sultan spread in the Mamluks' countries of

(1) The direct Mongol impact was, of course, particulary strong in the early decades of the Mamluk Sultanate, and then it gradually weakened, until it petered out. What permanent residue it left in that Sultanate, is a moot question.

(2) I have already alluded to this crucial fact in "Studies on the Structure of the Mamluk Army", *BSOAS* XV (1953), p. 474, note 1.

(3) See my "The Circassians in the Mamluk Kingdom", *JAOS*, 1949, pp. 135-7.

(4) Ibn al-Furāt, vol. VIII, p. 97, ll. 21-23. For further references see "Studies on the Structure, etc", *BSOAS*, XV (1953), p. 223, note 3.

origin. In response to these tidings the *Mongols gave their boys and girls and relatives to the merchants*, and the merchants bought them from them because they were eager to enhance the well-being of Egypt. The competition in selling their own kinsmen reached such a degree that the *internal relations amongst the Mongols became marred (fa-ṭāra fī al-bilād* (1) *fi'l al-sulṭān ma'ahum fa-a'ṭā al-mughul awlādahum wa-banātahum wa-aqāribahum lil-tujjār wa-bā'ūhum minhum raghbatan fī sa'ādat miṣr... fa-fasada bi-dhālika ḥāl al-mughul fīmā baynahum).* (2)

It is thus evident that although immediately after overpowering the peoples of the steppe the Mongols sold mainly, or solely, the prisoners they took from amongst those peoples, later on the Mongols themselves were also sold as slaves, with the full cooperation of the next of kin of the individuals offered for sale. The easy and ever growing assimilation of the Mongols into the Turks (passage VI) could only strengthen that tendency. According to the scale of values of these nomads, the sale of one's own relatives did not seem to have been considered a too big offence. As a matter of fact, the constant cooperation of the ruler, of the chiefs of the tribes and of the tribesmen themselves was one of the mainstays of the slave trade, without which the uninterrupted supply of slaves could not be maintained, and the whole Mamluk system could not last for long. (3) Al-'Umarī makes an interesting remark on the sale of Mongols as slaves in the Golden Horde. According to him some of the peoples subjugated by the Mongols in that region used to kidnap or "steal" *(ikhtalasū)* the Mongols' children and sell them to the merchants. (4) The kidnapping of girls and boys from other tribes was quite a common phenomenon amongst the nomads of the Eurasian steppe, and al-'Umarī's evidence

(1) *Al-bilād* is the term used quite often by the Mamluk sources to designate the Mamluks' contries of origin, and especially the Golden Horde.

(2) *Sulūk*, II, p. 525, ll. 6-10.

(3) The data already collected by the present writer on this point is quite sufficient to support this assertion. In a future study the whole problem of the purehase of Mamluks will be discussed in great detail.

(4) Tiesenhausen, *Recueil*, I, p. 213, ll. 3-7; Lech, *op. cit.* (Arabic text), p. 72, l. 12-1 7.

shows that even the victorious Mongols were not safe from being kidnapped and sold as slaves by the nomads whom they defeated and subdued.

The slave system was not the only instrument by means of which Mongols arrived in the Mamluk Sultunate in order to stay there for good. Many of them arrived as non-slave immigrants *(wāfidiyya)* seeking a haven of refuge. (1) The *wāfidiyya* phenomenon, however, demonstrates the limitations of the Mongol impact on that Sultanate, which will be discussed below.

The belief, or conviction, that there is racial affinity *(jinsiyya)* between the Turks and the Mongols and that they belong to the same race *(min jins wāḥid)* (passages VI, VII, VIII, IX) is repeatedly stressed in the Muslim sources since the beginning of the Mongol invasion of the countries of Islam in 1219 onwards. (2) Moreover, Turkish speaking elements existed even in Mongolia and in its immediate vicinity, and the more the Mongol army advanced westwards (in the direction of Eastern Europe) or to the South-West (in the direction of the Muslim countries), the Turkish element in this army steadily increased. As early an historian as Ibn al-Athīr (d. 630/1234) states that more than half the Mongol army consists of Turks. (3) Their common nomadic way of life, the similarity in their weapons and methods of warfare, etc. greatly facilitated the merging of both races, or, more precisely, the assimilation of the Mongol minority with the ever-growing Turkish majority. When the Mongols conquered the Kipchak and finally settled there, they had already been well-conditioned for more comprehensive and more profound assimilation which must have been quite fast (passage VI). (4) What might well mitigate that assimilation was the natural

(1) See my "The *Wāfidiyya* in the Mamluk Kingdom", *Islamic Culture*, 1951, pp. 89-104.

(2) For references on this subject and for a discussion of it see my "The European Asiatic Steppe, etc.", pp. 47-52, See also *The Chronology of Bar Hebraeus* (Budge's translation), OUP, 1932, p. xxv, and B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, pp. 450-458.

(3) *Al-Kāmil fī al-Ta'rīkh* (ed. Tornberg), XII, p. 240 and Spuler, *Die Mongolen in Iran*, p. 456, note 2.

(4) See also B. Spuler, *Die Goldene Horde*, pp. 281-290, 603-605; art. *Batu'ids*, *EI*², I, p. 1106b; Lech, p. 303, note 58.

desire of the proud and victorious Mongols to preserve at least part of their own heritage, especially that part which Mongol tradition connected with the person of Chingiz Khān. The not less natural desire of the peoples which the Mongols defeated to imitate their conquerors might have also helped in the preservation of specifically Mongol institutions and customs.

We can thus assume quite safely that the mamluks who came to Egypt from the Golden Horde consisted of a very large section of Kipchaki Turks (plus other races which inhabited the Kipchak before the Mongol invasion), of a substantial section of Turkicized Mongols, (1) and of a certain element of pure Mongols. (2) This racial composition of the Mamluks could only intensify their feeling of affinity with the Mongols, which had been strong anyway. A very good illustration for the perseverance of that feeling is the answer attributed to al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn in his meeting with the envoys of the king of France (passage VIII), at a time when the Mongol power had already been swiftly declining. Such circumstances created very auspicious conditions for the acceptance of all kinds of usages, etc., originating in the Golden Horde. These must not necessarily have been solely Mongol. They might well have been also pure Kipchaki or Turkicized Mongol usages. As for the *Yāsa*, it is interesting to note that according to al-'Umarī the Mongols of the Golden Horde did not observe it as tenaciously as the Mongols of the Chagataid Khānate and the Mongols of China. (3) If al-'Umarī's assertion is true, (4) then

(1) The Mamluks of Qalāūn and of his son Muḥammad need not necessarily be pure Mongols.

(2) The distinct Mongol features of the faces of the Mamluks on the so-called font of Saint Louis are worthy of note (see D.S. Rice, *The Baptistère de Saint Louis*, Paris, 1953, p. 13a and S. Runciman, *A History of the Crusades*, vol. III, plate XV, facing p. 438). This evidence, however, is insufficient for making any definitive conclusions.

(3) *Masālik al-Abṣār* (in Tiesenhausen, *Recueil*, I) p. 213, ll. 6-10; Lech, *op. cit.* (Arabic text), pp. 41, ll. 1-9, 72, l. 18-73, l. 2.

(4) As far as I know, al-'Umarī is the only one who compares the position of the *Yāsa* in the various Mongol Khanates. This alone lends his testimony special importance. In order, however, to establish the degree of its veracity additional evidence is needed.

the Mamluks could have been acquainted only with a not too rigid form of adherence to Chingiz Khān's law.

Any attempt at understanding and evaluating Mongol-Mamluk relations in general and Mongol-Mamluk mutual influences in particular, will prove to be very deficient without concentrating on the first decades of the Mamluk sultanate and especially on the reign of Baybars I. For it was Baybars who, more than any other Mamluk ruler, prepared his realm for resisting the Mongol threat, but at the same time took the momentous step of making an alliance with the Golden Horde, thus changing the balance of power in Western Asia and affecting deeply the destiny of the Mamluk sultanate and the course of its development. Moreover, it is this selfsame Sultan whom certain Mamluk sources describe as *a great admirer of the Mongols and as the person who introduced the Yāsa and other Mongol institutions into that sultanate* (this significanct piece of evidence and the degree of its veracity are examined in great detail later on in this article). At the same time, however, one should not forget the immense impact of the Ayyubids on the Mamluks who supplanted them, and especially the impact of the Ayyubid Sultan al-Malik al-Ṣāliḥ Najm al-Dīn Ayyūb (637/1240-642/1249) on the Baḥriyya Mamluk regiment, which he founded, and, above all, on Sultan Baybars, a prominent member of that regiment, from which the Mamluk Sultanate sprang up. That impact could not but have mitigating effects on Mongol influence.

Sultan Baybars' major aim in life was to build a military machine which would be capable of withstanding a Mongol attack. The victory of 'Ayn Jālūt, despite the immense and well-deserved moral encouragement which it gave the Muslims, could not turn the head of a soldier and statesman of Baybars' calibre. For that victory was won by practically the whole Mamluk army against a comparatively small Mongol contingent left behind by Hūlāgū, who returned with the main body of his army to Iran. The real trial of strength took place more than twenty years after 'Ayn Jālūt, at Ḥims, in 680/1281. "Though this battle was won by Qalāūn, the real architect of the victory was undoubtedly Sultan Baybars, who, in the seventeen years of his rule (658/1260-676/1277), built a war machine which, in

spite of the decline it underwent during the four years following his death, proved to be strong enough to break one of the mightiest armies which the Mongol Ilkhāns ever put into the field." (1)

Baybars could build his war machine without much Mongol interference because Hūlākū's army stretched itself too much in the years 1253-1260, during which it advanced from Mongolia to the shores of the Mediterranean, reconquering and subduing immense areas; because in most of the border skirmishes between the Mamluk and Īlkhānid units the first had the upper hand and, above all, because of the split between the Khāns of the Golden Horde and the Īlkhāns of Persia. Baybars did his utmost to exploit to the full that split, playing strongly on the Muslim sentiments of Berke Khān, the new convert to Islam, and laying special stress in his contacts with him, on the transfer of the seat of the 'Abbāsid Caliphate from Bagdad to Cairo. (2)

The alliance between the Mamluk Sultanate and the Golden Horde was of unique importance, yet it had its grave limitations. The Golden Horde was too far away from Egypt; the element of dangerous sea voyage made constant contact between the two Empires quite difficult. Furthermore, the Byzantine Empire, which wanted to derive the greatest benefit from the conflict between Cairo and Sarāy on the one hand, and Tabrīz on the other, commanded the most important section of the route connecting the Nile with the Volga.

The major factors which might encourage the infiltration of Mongol influences, institutions, etc., into the Mamluk Sultanate, were the veneration of the Mongols in that Sultanate ; the vital need for the Golden Horde's alliance; last but not least, the fact that most of the members of the Mamluk aristocracy came over from that Empire. As for the Yāsa, Berke Khān's classifying himself as its staunch defender and adherent in the very first letter he sent to Baybars, might have had its impression on that Sultan.

(1) See my *Ḥimṣ (The battle of)* in *EI*[2].

(2) The battles between the Mamluks and the Mongols (including a comparison between the battles of 'Ayn Jālūt and Ḥimṣ) as well as Sultan Baybars' relations with the Golden Horde on the one hand and with the Ilkhānid Empire on the other are discussed by the present writer in studies which are in preparation now.

The factors which might stand in the way of such influence were the precarious links between the two Empires, which had been just mentioned; the fact that the Golden Horde was, on the whole, a very primitive state and the rich and binding heritage of Islam in general and of Egypt and Syria in particular, which would not easily accept traditions of such a pagan and remote origin.

Enumeration and Evaluation of Mongol Influences on the Mamluk Sullanate.

When one tries to pinpoint the certain or almost certain evidence *of contemporary or near contemporary sources* about Mongol influences in the reign of Baybars and his early successors, the results are quite meager. In all probability that Sultan's habit (and the habit of his entourage) of drinking kumiss *(qimmiz)* (1) is of Mongol origin. The same is true of the tent-mosque *(masjid khām)* which Baybars ordered to make, and which he used in his campaigns. (2) Such a practice is unknown in civilized Muslim countries, but was quite spread amongst the Mongols. Berbe Khān had such a tent-mosque, as well as his wife, when she adopted Islam. (3) The later Ibn Baṭṭūṭa also saw such mosques in the Golden Horde. (4) Tent churches were also quite common in the Mongol camps. (5) Other quite sure Mongol influences, especially during the rule of the Kipchaki Mamluks (the so-called « Baḥrī » period) were the eating of horse meat (6) and the wearing of certain types of Mongol dress by the Mamluk aristocracy. (7) Of special

(1) Al-Yūnīnī, *Dhayl Mir'āt al-Zamān*, III, p. 245, l. 4; *Sulūk*, II, pp. 607, ll. 12-13, 636, ll. 5-6. Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I II, p. 147, note 182, Dozy, *Supplement, etc.* s.v.

(2) See my article Ḥarb in *EI²*, vol. III, p. 184b and the references quoted there.

(3) Yūnīnī, II, p. 365, ll. 5-7; Dhahabī (in Tiesenhausen, *Recueil*, vol. I), p. 202, l. 6; *Sulūk* (ed. Ziyāda), I, p. 395, ll. 1-3.

(4) Ibn Baṭṭūṭa, II, p. 380.

(5) William of Rubruque (Rockhill's translation), pp. xxix-xxxi, 29, 86.

(6) Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-Durar*, vol. IX, p. 323, ll. 1-2; Ibn Kathīr, vol. XIV, p. 157, ll. 21-22; *Sulūk*, II, pp. 288, ll. 12-14 and note 5, 346, ll. 15-16, 453, l. 18.

(7) See e.g. Ibn al-Dawādārī, IX, p. 182, ll. 18-19; L. A. Mayer, *Mamluk Costume*, pp. 21-22 and see now H. Rabie, *The Financial System of Egypt (A.H. 564-741/ 1169-1341)*, OUP, 1972, p. 31 n. 1.

significance is the introduction of the status of *ṭarkhān* by the Mamluks. In an article which is going to appear soon (1) I discuss that status at length and give there the reasons for my conviction that the origin of *ṭarkhān* in the Mamluk Sultanate is Mongol. (2) The particular significance of that institution is that we know about it quite a lot, both under the Mongols and under the Mamluks. This offers an extremely rare opportunity for a real comparison between the two versions of the same institution. That comparison, which is made in the above mentioned article, shows that the *ṭarkhān* in the Mamluk Sultanate underwent a very great transformation. Now it would not be too audacious to suggest that other Mongol usages, institutions, etc. which might have been adopted by the Mamluks, must have changed considerably, for this is the natural and logical thing to expect. It would, therefore, be quite singular if the *Yāsa*, in as far as it had been introduced into Mamluk society, would have escaped a similar fate.

J. Sauvaget was strongly inclined to believe that Baybars built his horsepost network *(barīd)* mainly as a result of Mongol influence, though he admitted that he did not have a decisive proof. (3) The present writer was very much in favour of that belief, not only because of Sauvaget's valid arguments, but also because of the evidence of some Mamluk authors that it was Baybars who introduced the *Yāsa* and other Mamluks institutions into the Mamluk Sultanate. (4) Since, however, this evidence does not seem, after more systematic examination, to be as convincing as it looks, (5) Sauvaget's view should be

(1) "Discharges from Service, Banishments and Imprisonments in Mamluk Society", *Israel Oriental Studies*, Tel Aviv, vol. II (dedicated to the memory of S.M. Stern).

(2) H. Rabie, *op. cit.*, speaks briefly of the *ṭarkhān* and considers it also to be of Mongol origin. I received that book a long time after my article for *IOS* had been in the press.

(3) *La Poste aux chevaux dans l'Empire des Mamelouks*, Paris, 1941, pp. 12-13. See also D. Sourdel, art. *Barīd* in *EI*², vol. I, p. 1046a.

(4) "On one of the Works of Jean Sauvaget", *Israel Oriental Studies*, Tel-Aviv, vol. I (1971), pp. 300-301.

(5) That evidence had already been treated in my article "The *Wāfidiyya* in the Mamluk Kingdom", p. 89 and note 1 and especially in "Studies on the Structure, etc." *BSOAS*, 1954, pp. 68-69 and note 6 on p. 68, For a much more reserved appreciation of it see below.

considered as a very plausible one, but far from being conclusive. (1)

The degree of the penetration of the Mongol language into the Mamluk aristorcary cannot be ascertained. The sources mention a number of Mamluk amirs who knew that language, few of whom were said to have been experts on the *Yāsa* (on them see below). One of the major tasks of these amirs was to read the Mongol letters arriving in the Mamluk court and answer them in the same language. Our main authority on this kind of correspondence is Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, who states that he read many of the letters of the Khāns of the Golden Horde to the Mamluk Sultans since the reign of Berke Khān onwards. (2) According to him, most of the letters to these Khāns were written in Mongol, though some were written in Arabic, in contrast to the correspondence with the Īlkhāns of Iran, and with the Chaghataid Tarmāshīrīn, which was written only in Arabic. (3) Al-Qalqashandī states that the letters of the Khāns of the Golden Horde to the Mamluk Sultans were written in Mongol and in *Arabic characters! (bil-lugha al-Mughuliyya bil-khaṭṭ al-ʿArabī).* (4) This was, most probably, because those who knew Mongol in the Mamluk Sultanate were not acquainted with the Uighur script, and perhaps also because

(1) This list of almost certain and very possible Mongol influences on the Mamluks does not pretend at all to be exhaustive. Of particular significance is the question whether the partly decimal system of the Mamluk military hierarchy has anything to do with the decimal system of the Mongol army. There is no tangible proof to this effect at the present state of our knowledge. An extremely important indirect outcome of the Mongol invasion of the Muslim countries, which has to be studied at much greater length elsewhere, is the permanent occupation of Syria by the Mamluks. Never in its known history (Islamic or pre-Islamic) had Syria been ruled for such a long time and so firmly from an Egyptian Capital as in the Mamluk period. The tendency to occupy Syria from Egypt started, indeed, in the ninth century, but nothing contributed to its ultimate success more than the wars against the Crusaders and the Mongols.

(2) ʿUmarī (in Tiesenhausen, *Recueil*, I), p. 209, ll. 3-4.

(3) *Cp. al-Taʿrīf bil-Muṣṭalaḥ al-Sharīf*, Cairo, 1312 H, p. 47, ll. 12-19 with *ibid.*, pp. 44, l. 9-45, l. 15. On p. 47 of the same work al-ʿUmarī mentions the names of the Amirs who wrote the letters in Mongol in the time of al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn. See also *Ṣubḥ al-Aʿshā*, VII, p. 294, ll. 9-14; *ibid.*, p. 256, l. 19; *al-Tathqīf* (in Tiesenhausen, *Recueil*, I), p. 333, ll. 5-7; Rabie, *op. cit.*, p. 30, note 3.

(4) *Ṣubḥ al-Aʿshā*, I, p. 167, ll. 10-11.

that script might have become obsolete or obsolescent in the Golden Horde as well. This would mean that the Mamluks could not read the *Yāsa* in the original script in which it had been written. (1) There is also a certain unclarity about what exactly was the "Mongol" language in which the Mamluk Sultans and the Khāns of the Golden Horde corresponded. Al-Qalqashandī states that the letters arriving from some of the Mongol Khāns are written in "Mongol Turkish" *(bil-turkiyya al-mughuliyya)*. (2) It is worthy of note, in this connection, that there is a great confusion in the Mamluk sources about the language which the Mamluk *Yāsa* experts mastered. It is called alternately *al-mughulī* and *al-Turkī al-Qifjāqī* (for this see below). (3) In any case, the number of specific Mamluk amirs who are said to have known "Mongol" is quite

(1) As will be shown below, there is no evidence that there ever had been a copy of the *Yāsa* in the Mamluk Sultanate. The only "evidence" to this effect comes from a mutilated passage.

(2) *Ṣubḥ*, VI, p. 216, ll. 12-14.

(3) It would appear that the Khans of the Golden Horde were not too strict about sticking to the Mongol language in their letters to the Mamluk Sultans even in the early decades of their rule. Khān Mangūtīmūr (664/1266-679/1280) wrote in Arabic and Persian (?) *(bil-ʿArabī wal-ʿAjamī)* (Ibn al-Furāt, in Tiesenhausen, *Recueil*, vol. I, p. 354, ll. 19-20), whereas his brother and successor Tudā Mangū (679/1280-686/1287) wrote in Mongol (Baybars al-Manṣūrī, al-Nuwayrī, Ibn al-Furat and al-Maqrīzī in Tiesenhausen, *Recueil*, I, pp. 66, ll. 16-19, 83, l. 2, 144, 355, l. 20-356, l. 2, 423, ll. 4-8). It is not certain at all whethr Berke's first letters to Baybars, discussed in Section B (*SI*, No. XXXIV, pp. 167 ff), were written in Mongol. It is certain that a letter of Baybars to that Khān was *not* written in that language, for it had to be translated to him (literally "explained"-*fassara*) by one of his Qāḍis (Ibn ʿAbd al-Ẓāhir, ed. Sadeque, p. 116, ll. 8-9). After having been "explained" to the Khān the letter was read in "Turkish" to those who were in his presence *(wa-qurīʾa kitāb al-sulṭān bil-Turkī ʿalā man ʿindahu)* (*ibid.*, l. 9) See also Spuler, *Die Goldene Horde*, p. 288. Would that mean that Berke Khān's entourage had already been turkified at such an early date to such a degree, that it had been more convenient to give it the contents of the Mamluk sultan's letter in Turkish rather than in Mongol ? Al-Qalqashandī (died 821/1418) states that a letter to the Golden Horde he himself had composed was written in Arabic (Tiesenhausen, *Recueil*, I, pp. 398, l. 11-400, l. 24). But this might reflect a late situation, when that Mongol state had already been well on its path of decline. In Rajab 832/April 1429 envoys of the ruler of the Golden Horde brought two letters to the Sultan: one in Arabic and one in Uyghur. The second letter could not be read, because there was nobody who knew that script (al-ʿAynī, inTiesenhausen, I, p. 502, ll. 8-11). See also, Spuler, *op. cit.*, p. 287, and Lech, *op. cit.* p. 301, note 40.

small, and whether that language spread much beyond them, is a matter which has still to be proved. (1)

A channel of Mongol influence might have been the *wāfidiyya*, already referred to briefly, most of whom were Mongols. (2) The impact of the *wāfidiyya* on Mamluk society should not, however, be exaggerated, for it had been firmly curbed and drastically curtailed by a number of most efficient measures. It was Sultan Baybars who received the first groups of the Mongol *wāfidiyya* with open arms, and even incorporated them in the Royal Mamluks, the *élite* corps of his army. Yet his reserved and untrusting attitude to them is revealed in what he did to the very first group arriving in Cairo in 661/1263. He broke it into smaller bodies and merged each such body into a far bigger number of Royal Mamluks *(yufarriquhum kull jamā'a bayna aḍ'āfihā min al-mamālīk al-sulṭāniyya)*. (3) With the growing influx of the *wāfidiyya*, and as early as the year 662/1264, Baybars showed great concern about that migration *(wa-wuṣūl ha'ulā' 'alā kathratihim min jihāt fīhi istirāba)*. (4) His solution for weakening the power of about 3,000 Mongol *wāfidiyya* who arrived in Egypt, together with their families, during his reign, was the incorporation of most of them in units socially and militarily inferior to the Royal Mamluks, like the armies of the amirs and the *ḥalqa*, and by preventing them from rising above the rank of Amir of forty. (5) He did not go, however, further than that, for he permitted all these immigrants to stay in Cairo. When the great wave of Mongol Oirats came to the Sultanate towards the end of the seventh/thirteenth century, however, the Mamluks had to take much more drastic measures in order to protect themselves from the flood. They

(1) The Byzantines and Franks wrote to the Mamluk rulers in their own languages (*Ṣubḥ*, I, p. 167; VI, 216). See also Tiesenhausen, I, pp. 52, l. 23,124, l. 8-125, l. 1.

(2) See my "The *Wāfidiyya*, etc.", pp. 89-104.

(3) Ibn 'Abd al-Ẓāhir, *Sīrat al-Malik al-Ẓāhir Baybars*, BM MS, fol. 47a, ll. 8-10 (ed. Sadeque, pp. 58, l. 23-59, l. 1).

(4) *Ibid.* fol. 85a, ll. 5-6 (ed. Sadeque, p. 105, l. 24). See also *Sulūk*, I, p. 501, ll. 1-3 and "The *Wāfidiyya*, etc." p. 91 (al-Maqrīzī copied Ibn 'Abd al-Ẓāhir's account with some changes).

(5) "The *Wāfidiyya*, etc." pp.. 98-99.

forced the bulk of the Oirats, who counted between 10,000 to 18,000 "horses" to stay in Syria, and allowed only their commanders to come to Egypt, thus driving a wedge between the Oirat rank and file and their leadership. In Syria, which constituted a region much inferior to Egypt in the Mamluk Sultanate, the Oirats were not permitted to settle in the provincial capitals or in any of the important towns, but were earmarked for settling in the desolated coastal area, very much like the Khwārizmians and the Shahrazūrī Kurds at the end of the Ayyubid rule. (1) Quite soon they ceased to be a factor of any weight there, because they were absorbed by the local armies and people or dispersed *(thumma inhgamasa man baqiya minhum fī al-ʿasākir fa-ṭafarrqū fī al-mamālik wa-dakhalū fī al-islām wa-ikhtalaṭū bi-ahl al-bilād).* (2)

The Mamluks could not afford to accept the *wāfidiyya*, who, unlike them, were free men, into their society. Even the Mongols could not be treated otherwise, for had they accepted non-slaves into their ranks, they would have undermined the whole Mamluk system. (3) From an inferior social and military status and from the remote parts of Syria the chances of the Mongol *wāfidiyya* of influencing the Mamluk society and its institutions strongly and durably were very meager indeed. The Mongols who came to the Sultanate as Mamluks were in a far better position in this respect. Their great handicap was, however, that most of them came as young boys, and were, therefore, far more exposed to the overwhelming influence of their new muslim environment than vice versa.

We had to examine the status of the Mongol *wāfidiyya* and their chances of having their imprint on Mamluk society, because the conclusions of that examination serve as a very

(1) See "The *Wāfidiyya*, etc." pp. 99-100. See also *ibid.*, pp. 94-5, 97.

(2) *Sulūk*, I, p. 813, ll. 7-8, and "The *Wāfidiyya*, etc." p. 100.

(3) Niẓām al-Mulk's suggestion that the unruly Turkmen tribesmen of the Seljuks would be incorporated in the *élite* Mamluk corps ("the ghulāms of the court") and trained like the Mamluks (*Siasset Nameh*, edited and translated by C. Schefer, p. 94 of the text and p. 138 of the translation; Barthold, *Turkestan*, p. 309) is a great tribute indeed to the Mamluk system. Had, however, that suggestion been accepted and actually tried, it would have met with inevitable failure, for the reasons explained above.

good yardstick to evaluating properly a major assertion of al-Maqrīzī. In that part of his *Khiṭaṭ* passage on the *Yāsa* dealing with its position in the Mamluk Sultanate (which will be fully translated below) he speaks about the *wāfidiyya* and their role in the Sultanate in extremely exaggerated terms. His exaggeration can be proved not only by our examination, but also by the data which he himself furnishes in his own chronicle *al-Sulūk* (1) (see also below).

Misconceptions about the Mongol Impact on the Mamluks and about Mongol-Mamluk Relations.

The possibility that the Mamluk financial system as well as the Mamluk *iqṭāʿ* were influenced by the Mongols was also mentioned, (2) but there is no tangible support for this theory.

A host of other claims to Mongol influences on the Mamluks as well as of views about Mongol-Mamluk relations in general, can be proved to be wrong. I refer mainly to ideas and conceptions propounded by A. N. Poliak (subsequently P.) in two well-known and much cited articles, which complement each other (even to the degree of overlapping), which are very pertinent to the problem of the *Yāsa*, and which have not yet

(1) Cp. the numerous references to *al-Sulūk* in "The *Wāfidiyye*, etc." pp. 89-104. An important fact should be pointed out in the present context. There was not only one way movement of refugees from the Mongols, who looked for safety in the Mamluk sultanate. There existed also a similar movement in the opposite direction, although on a much smaller scale. Mamluk amirs and Mamluks used to take refuge in the Īlkhānid Empire and cause much trouble and concern to the Mamluk rulers. They were called *muqaffizūn*. Flight of members of the Mamluk aristocracy to the Īlkhāns started much before their adopting Islam. I am dealing with this subject in a yet unpublished chapter of my work on Mamluk society. There existed no parallel phenomenon between the Crusader States and the Mamluk Empire, which, in my view, is very symptomatic of the fundamental difference between the two fronts. Ghāzān's assertion in one of his *firmāns* that most of the Mamluk army would flee and join him as soon as it learnt about his adoption of the Muslim religion (Baybars al-Manṣūrī, *Zubdat al-fikra*, fol. 212b, ll. 9-11) is, of course, a gross exaggeration, but if such an sasertion could be made at all, it was only because the constant movement of refugees between the two realms was by no means one-sided.

(2) Rabie, *op. cit.*, pp. 19, 20, 30-31 and pp. 49-50, where Rabie rightly criticizes Poliak's view that the concept of the *Rawk* (the cadastral survey carried out in the Mamluk sultanate in the early fourteenth century) was of Mongol origin.

been properly evaluated. They are: 1) "Le Caractère colonial de l'État Mameluk dans ses Rapports avec la Horde d'or"; (1) 2) "The Influence of Chingiz Khan's Yāsa upon the general organization of the Mamluk State". (2)

These two most stimulating articles have undoubtedly opened new vistas in the study of the Mamluk Sultanate in general and of Mamluk-Mongol relations in particular. The late P. had the genius of putting his finger on crucial problems. His solutions to these problems, however, which were guided more by quick intuition than by thorough and dispassionate examination of the source material, proved to be, unfortunately, too often, wide of the mark. V. Minorsky, in a number of very convincing, though restrained, remarks appended to the second article (pp. 875-876), disproved some of P.'s major contentions. The present writer disproved, on a number of occasions, other contentions of the same author. On the whole, however, the two articles were favourably accepted and frequently cited, either with agreement or with little or no criticism. In the context of the present study a rather detailed examination of P.'s contentions, assertions and conclusions is inevitable.

We shall deal first mainly with article no. 1, and concentrate on P.'s general theory that the Mamluk State was vassal to the Golden Horde. If P. is right, then the opportunity given to the Mongols of influencing that State in various ways would have immensely increased. Moreover, this very same theory is the mainstay of his thesis about the position of the *Yāsa* under the Mamluks. The theory in question is, however, utterly unfounded. Our criticism of some major aspects of it are scattered in various studies. Here we shall put them together for the first time and add to them many essential arguments and proofs, as well as much new data.

In my view, nothing contributed so much to P.'s belief that the Mamluks were the vassals of Berke Khān and his successors, than al-Maqrīzī's statement in his *Khiṭaṭ*, in the chapter on the *Yāsa*, that the name of Berke Khān was mentioned in the

(1) *RÉI*, 1935, pp. 213-248.
(2) *BSOS* (1940-1942), pp. 862-876.

Friday sermon *(khuṭba)* throughout the Mamluk sultanate. (1) P. did not check, however, what the *chronicles*, including al-Maqrīzī's *Sulūk*, tell us about the same subject. We have the evidence of Baybars' contemporary biographer, Muḥī al-Dīn b. ʿAbd al-Ẓāhir, from whom al-Maqrīzī undoubtedly copied. He says that on Friday of the 28th of Shaʿbān 661/July 7, 1263 the Caliph said the *khuṭba* in the presence of Berke Khān's envoys and mentioned Sultan Baybars and Berke Khān *(khaṭaba mawlānā al-khalīfa ayḍan bi-ḥuḍūr rusul al-malik Berke wa-daʿā lil-sulṭān wa-lil-malik Berke wa-ṣallā bil-nās).* (2) The important point here is that Berke is mentioned *after* Baybars. That the Mongol Khān was definitely assigned only *second* place, can be learnt most convincingly from the order which Baybars issued before the departure of the envoys of the Golden Horde on the 17th of Ramaḍān 661/July 24, 1263. In that order he decreed that Berke's name would be mentioned in the Friday sermon in Mecca, Medina and Jerusalem *after* the name of the Mamluk Sultan *(an yudʿā lahu baʿdahu fī al-khuṭba).* (3) Now this alone invalidates the whole theory of vassality for it is an unheard of practice that a Muslim vassal would mention the name of his master after his own name in the *khuṭba.* This makes it superfluous to refute P.'s fantastic explanation of why no coins with Berke Khān's name on them were ever struck by Baybars. (4)

The inclusion of Berke Khān's name in the *khuṭba* is most satisfactorily explained by Baybars' all out attempt to win him over to his side against his Mongol kinsmen of Iran by showering on him, *inter alia*, all kinds of honours like enlisting his envoys, by means of the Egyptian ʿAbbāsid Caliph, in the

(1) *Khiṭaṭ*, II, p. 221, ll. 17-18; "Le Caractère Colonial", p. 233 and note 1.

(2) *Sīrat al-Sulṭān Baybars*, ed. Sadeque, p. 65, ll. 1-3. Cp. with *Sulūk*, I, p. 495, ll. 8-10. Al-Maqrīzī copied this piece of information from Ibn ʿAbd al-Ẓāhir almost verbatim.

(3) *Sīrat al-Sulṭān Baybars*, p. 83, ll. 21-25, and p. 191 of the English translation; *Sulūk*, I, p. 498, ll. 4-5 *(an yudʿā lahu... baʿda al-duʿā' lil-sulṭān al-Malik al-Ẓāhir).*

(4) "Le Caractère Colonial etc." p. 233, note 1.

futuwwa order, (1) performing the *'umra* by proxy for him, and sending him water from the holy well of al-Zamzam. (2) This explanation is greatly strengthened by the fact that, according to our best authority on the subject, Ibn 'Abd al-Ẓāhir, Baybars did *not* order to include Berke's name in the *khuṭba* in all parts of his realm. After having been mentioned in Cairo, during the stay of the Mongol envoys there, the Mamluk sovereign ordered to include Berke's name in the Friday sermon *only in three specific places.* This has only one meaning, namely, that Baybars did not want it to be mentioned anywhere else. Furthermore, since all the three places are holy to Islam, it is obvious that the Mamluk sultan wanted to confine his gesture to Berke's adoption of that religion, exactly as he did in the case of the *'umra* and the Zamzam water. As for Cairo, there is no indication that the name of the Mongol ruler of the Golden Horde was mentioned in the *khuṭba* there after the departure of his envoys. What is certain is that that particular privilege was not of a permanent character. Not only none of Berke Khān's successors had been accorded it, but it is quite doubtful whether Berke Khān himself enjoyed it for long.

The evidence of Ibn 'Abd al-Ẓāhir proves that al-Maqrīzī greatly inflated in his *Khiṭaṭ* the dimensions of the mentioning of Berke Khān's name in the *khutba.* Moreover, even in the *Sulūk* he "improved" upon Ibn 'Abd al-Ẓāhir, for he added Fusṭāṭ and Cairo (Miṣr wal-Qāhira) to this author's list, which is confined solely to the three holy towns. (3)

It should be emphasized in this connection that expediency drove sometimes this or that Muslim independent sovereign, temporarily and by his own initiative, to mention a strong ruler in the *khuṭba,* and even strike coins bearing that ruler's name. In 578/1182, Ibrāh'm al-Silāḥdār, the Maghribi ruler,

(1) Ibn 'Abd al-Ẓāhir, *Sīrat al-Malik al-Ẓāhir,* fol. 67a, ll. 6-11; *Sulūk,* I, pp. 496, l. 1-497, l. 4. The revival of the *futuwwa* order played a conspicuous, though transient, role in connection with the transfer of the 'Abbāsid Caliphate to Cairo.

(2) Incidentally, Baybars' instruction about Berke's *'umra* and *khuṭba* are included in the *same* order which that Sultan issued (*Sīra,* p. 83, ll. 23-25; *Sulūk,* I, p. 498, l. 4. See also al-Nuwayrī, Ibn al-Furāt and al-Maqrīzī in Tiesenhausen, *Recueil,* I, pp. 143, 352, ll. 17-20, 421, ll. 10-16).

(3) See the references on p. 138, notes 2 and 3.

sent envoys to Ṣalāḥ al-Dīn, informing him that he had defeated his enemies and enlarged his territories. For further conquests, however, he needed Ṣalāḥ al-Dīn's military help. In order to curry favour with him, he mentioned his name in al-*khuṭba wal-sikka.* (1) In 796/1394, when both the Mamluks and the Ottomans were expecting Timurlank's attack, Sultan Bayazid sent a message to Sultan Barqūq telling him that he submits himself to his overlordship and will obey all his orders in regard to the common enemy *(annahu ṭaḥta ṭā'atihi wa-mahmā rasama lahu bihi imtathalahu fī amr al-'aduw al-makhdhūl).* (2) Both these cases are far stronger demonstrations of homage than the Baybars-Berke *khuṭba*, on which P. bases his theory, yet their transitory character is so evident.

Even more instructive in our context is the peace treaty concluded between Sultan al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn and Bū Sa'īd, the last Mongol Īlkhān of Iran. At that time the Īlkhānid Empire, which was on the verge of disintegration, was clearly the weaker side. The mentioning of the Mamluk sovereign's name in the *khuṭba* in Bū Sa'īd's domains is much more evident than the mentioning of the Mongol Īlkhān in the same sermon in the Mamluk Sultanate. Bū Sa'īd asks for, and is provided with, Mamluk banners, whereas al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn does not ask for Mongol banners at all! (3) In 725/1325 delegates to the Mamluk court, including those of the Mongol Īlkhān, are said to have "offered submissiveness" to the Sultan *(kulluhum yabdhulūna al-ṭā'a).* (4) But to deduce from all this that the Īlkhānid Empire became at that time a vassal of the Mamluks would be absurd. (5) Incidentally,

(1) *Sulūk*, I, p. 78.

(2) Ibn al-Furāt, IX, p. 382.

(3) One of the important uses of the Mamluk banners was as a protection in the pilgrimage to Mecca. The Īlkhānid pilgrims' caravan was allowed to occupy in Mecca only second place after that of the Mamluks (see the references in note 5). The Mamluks were very strict about their being the sole providers of the *kiswa* to the Ka'ba and about their banner occupying first place in the pilgrimage ceremonies (see e.g. *Sulūk*, I, pp. 706, l. 14-707, l. 5).

(4) *Sulūk*, II, p. 259, ll. 18-19.

(5) The relations between al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn and Bū Sa'īd are discussed in detail in the full version of this study. Here will be given the following source references: *Sulūk*, II, pp. 209-210; *Nujūm* (c), IX, p. 211, ll. 4-10; al-'Aynī

Bū Sa'īd's name was included in the *khuṭba only* in Mecca and *after* the Mamluk sultan's name, (1) which proves that the Mamluks, on those extremely rare occasions in which they agreed to bestow that honour on a Mongol Khān, restricted it to one or more of the holy places.

As for the use of the Mamluk banners in a Mongol State, it is noteworthy that the Khān of the Golden Horde preceded the Ilkhān of Iran in that practice. In 682/1283, Tūda Mangū, shortly after his accession to the throne, asked the Mamluk Sultan to send him a Caliphal banner and a Royal banner (*'alam khalīfatī wa-'alam sulṭānī*) for the purpose of using them in his *jihād* against his infidel enemies. (2) As far as I know, no Mamluk sultan ever asked for a Mongol Khān's banner. It is quite easy to surmise what a "vindication" to his thesis a protagonist of the Mamluk vassality theory would have found in a piece of evidence telling us that the Mamluk ruler fought against his enemies under the banner of a Mongol Khān!

In his attempt to support his vassality theory P. contends that the *wāfidiyya* coming to Egypt from the Golden Horde in Babyars' reign should be considered as reinforcements supplied by Berke to his vassal. (3) This contention does not tally with the facts, first of all because the overwhelming majority of the Mongol *wāfidiyya* did not and could not come from the Golden Horde. Even about the first group of the *wāfidiyya*, which arrived in the Mamluk sultanate towards the end of the year 660/1262, there is divergency of opinion concerning its origin between the two contemporary sources which refer to it. According to Ibn 'Abd al-Ẓāhir (and those who copied from him) the members of this group belonged to Berke's army, and

(in al-'Azzāwī, *Ta'rīkh al-'Irāq*, I), pp. 475-476, 478, ll. 13-15, 480, ll. 1-9; Zettersteén, *Beiträge*, p. 184, ll. 20-21; al-Ṣafadī, *al-Wāfī bil-Wafayāt*, Wiesbaden, 1959, vol. IV, p. 376, ll. 6-11.

(1) *Sulūk*, II, p. 215, ll. 2-3.

(2) Baybars al-Manṣūrī *Zubdat al-Fikra*, B.M. MS fol. 142a, ll. 7-16; *Sulūk*, I, p. 716, ll. 7-10. For the same evidence in al-Nuwayrī, Ibn al-Furat and other sources, see Tiesenhausen, *Recueil*, I, pp. 66, ll. 19-22, 83, ll. 5-7, 144, ll. 4-7, 355 l. 20-356, l. 2, 353, ll. 3-16, 423, ll. 4-8. The ruler of "the Bulgars and the Serbs", whose realm bordered on the Golden Horde, also received flags and banners *(al-alwiya wal-a'lām)* from the Mamluk Sultan (al-'Umarī, *Ta'rīf*, p. 51, ll. 7-11).

(3) "Le caractère colonial", p. 233.

were originally sent as a reinforcement to Hūlāgū. When war broke out between the two Khāns Berke ordered his troops back to their country, or, if there were no alternative, to the Mamluk Sultanate. (1) According to Abū Shāma (and those who copied from him), however, the selfsame *wāfidiyya* were a remnant of Hūlāgū's forces which had been defeated by Berke Khān. (2)

Now even if the first of the two versions is the correct one, it has nothing to do with sending reinforcements by a master to his vassal. As soon as the two Khāns became enemies, it was physically impossible for big groups of people to come from the Golden Horde *by land* to the Mamluk Sultanate (and *all* the *wāfidiyya* came by land!). The second group, which arrived in 661/1263, and which was a very big one, came by way of al-Bīra and the Euphrates, (3) which means that they could arrive only from the Īlkhānid Empire. The same is true of other *wāfidiyya* groups which arrived in the reign of Baybars, (4) and also of the huge group of Oirats which came in the reign of Sultan Kitbughā (694/1294-696/1296). (5) To all this should be added the fact that the *wāfidiyya* were also called *al-musta' mina*, i.e. those who seek protection *(amān)*. (6) Reinforcements from a master to his vassal would never be called by such a name!

Another misconception of P., emanating from the same theory of his, and connected with the *wāfiddiyya*, is that the Mongols *in general* were enlisted in the Mamluk army not as slaves, but as "free and qualified warriors," and that "those knights who had never been slaves felt themselves superior to those

(1) *Sīra*, ed. Sadeque, p. 58, ll. 2-7, see also "The *Wāfidiyya*, etc." p. 98; al-Yūnīnī, II, p. 195, ll. 11-13; al-Nuwayrī (in Tiesenhausen, *Recueil*, I), pp. 141, l. 18-142, l. 11.

(2) *Dhayl al-Rawḍatayn*, B.N. MS Arabe, No. 5. 5852, fols 242b. l. 15-243a, l. 7; al-Mufaḍḍal b. Abī al-Faḍā'il, *al-Nahj al-Sadīd* (in *Patrologia Orientalis*), XII, pp. 442, l. 1-445, l. 5.

(3) *Sulūk*, I, p. 500, ll. 5-7.

(4) "The *Wāfidiyya*, etc.", pp. 98-99.

(5) *Ibid.*, pp. 99-101. That the Oirats came from the Īlkhānid Empire is known also from Īlkhānid sources. See e.g. Rashīd al-Dīn, *Jāmi' al-Tawārīkh*, Baku, 1957, p. 303, and Bar Hebraeus (Budge's translation), index.

(6) "The *Wāfidiyya*, etc.", p. 90.

who had to pass such an apprenticeship". (1) This view, which is utterly wrong, and is contradictory to the very essence of the Mamluk system, had already been refuted by me in detail elsewhere. (2) The data presented and analyzed in the previous pages of this article not only invalidates that theory, but show that the status of the *wāfidiyya* non-slave soldiers, including the Mongols amonst them, was far inferior to that of the Mamluks, which implies that they could have only a very limited impact on Mamluk society.

Yet another gross misconception within the framework of the same theory is the following one. As is well known, Sultan Baybars' beloved son and immediate successor was al-Malik al-Saī'd Nāṣir al-Dīn Berke Khān (676/1277-678/1279). The identity of his name with that of the sovereign of the Golden Horde gave rise to all kinds of unfounded assumptions. P. expressed at first the view that that name was given by Baybars to his son as an homage to the Mongol sovereign *(fut donné comme un hommage au suzerain mongol)*. (3) Later he went much further than that by adopting the quite common assumption among Orientalists (Lane-Poole, Barthold and others) that the above named son of Baybars was the grandson of the Mongol Berke Khān. Since P. associates that assumption not only with his theory of vassality, but also with his view of the *Yāsa*, his words will be reproduced here in full. He says:

"The comaprison of the Mamluk graduation of titles with that of the Golden Horde sheds a new light on the action of Baybars I, who called his son Barka-Khan after the latter's maternal grandfather, the emperor of the Golden Horde: its purpose was evidently not only to please the emperor but also to promote the son and his successors from kingship to imperial rank. The promotion was particularly important because the title of sultan was not Mongol but one conceded by the Mongols to native rulers and chieftains subjugated by them in the west, while the title of *khān* or *qān* was, according to the testimony

(1) "The Influence of Chingiz Khan's Yasa, etc.", p. 867.
(2) "The *Wāfidiyya*, etc.", pp. 102-104 and note 101 on p. 104.
(3) "Le caractère colonial, etc.", p. 233, note 1.

of Juwaynī and Bar Hebraeus, the only one accorded to the rulers by the Great Yāsa. This object was attained, and the subsequent emperors of the Golden Horde did not demand their mention as overlords in the Friday sermon in Mamluk mosques." (1)

The whole conception propounded in this passage is imaginary, for, as I have shown in an earlier study, the Mamluk sources, including the earliest ones, unanimously agree that the grandfather of Baybars' son was not Berke, the Mongol Khān, but the amir Ḥusām al-Dīn Berke Khān b. Dawlat Khān al-Khwārizmī, the commander of the Khwārizmiyya contingent, which found refuge from the Mongols in the Ayyubid Sultanate, in the closing years of its existence. Furthermore, al-Malik al-Sa'īd Berke Khān was born in Ṣafar 658/January 1260, that is, some ten months before his father became sultan, and over two years before the beginning of any kind of relations between the Mamluk sultanate and the Golden Horde. (2) Thus there can be no doubt that Baybars' son was named after his Khwārizmian grandfather. To all this should be added the following argument. The establishment of a marriage contact between the sovereigns of two big empires is not a matter which the sources would ever pass over in silence. The very contrary would happen. These sources would tell us in great detail about the preliminary negotiations, the final agreement, the arrival of the bride, the marriage ceremony and festivities, etc. That is what happened when Sultan al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn married a close relative (not even the daughter!) of Uzbek Khan (712/1312-741/1340), the ruler of the same Golden Horde. (3)

(1) "The Influence, etc.", p. 868.

(2) "The *Wāfidiyya*, etc.", pp. 96-7. To the source references quoted there the following ones can be added: Baybars al-Manṣūrī, *Zubdat al-Fikra*, B.M. MS Add. 23, 325, fol. 151b, ll. 12-13; al-Yūnīnī, *Dhayl*, III, pp. 243, ll. 11-12, 249, l. 16-250, l. 6.

(3) Amongst the historians mentioning this great event in considerable detail were: al-Nuwayri, Ibn Kathīr, al-Mufaḍḍal b. Abī al-Faḍā'il, Mughulṭāy, Ibn Duqmāq, Ibn Khaldūn, al-Maqrīzī, al-'Aynī, etc. See e.g. Zettersteén, *Beiträge*, p. 216, ll. 1-8, *Sulūk*, II, pp. 203, l. 17-205, l. 9; *Khiṭaṭ*, II, pp. 66-67 and Tiesenhausen, *Recueil*, I, pp, 145, l. 17, 148, l. 15, 187, ll. 3-11, 255, ll. 17-20, 257, ll. 4-10 259, l. 17-160, l. 3, 275, ll. 1-3, 319, l. 22-320, l. 4, 322, ll. 7-8, 371, l. 20-372, l. 2,425. l. 16-426, l. 6, 427, ll. 6-8, 486, l. 21-487, l. 13, 490, l. 17, 495, ll. 16-20, 496, l. 7-497 l. 3.

There is no trace of such kind of information in the relations of Baybars with the great Berke Khān. Moreover, two of the historians describing the marriage of al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn with Khān Uzbak's relative, Ibn al-Dawādāri and Ibn Duqmāq, stress that a marriage between a Mongol royal lady and an Egyptian ruler *never took place before! (wa-hādhā shay' mā jarā li-malik min mulūk miṣr abadan).* (1)

The name of Berke Khān, (2) the son of Baybars, has thus nothing to do with Mamluk-Mongol relations, and therefore P.'s whole theorizing about it has no foundation whatsover. "The Great Yasa" is utterly irrelevant in this context, as well as the Mongol graduation of titles (on this subject see also below). As far as Mamluk-Mongol relations go, no "object was attained" by giving the title *khān* to Baybars' son. The only reason why "the subsequent mongol emperors of the Golden Horde" were not mentioned in the *khuṭba* was that this practice had been of an ephemeral character from the very outset. The true identification of the origin of al-Malik al-Sa'īd Berke Khān's name automatically invalidates P.'s view on the title *khān* in connection with the Mamluk sultans, expressed in the above cited passage (on this point see also below).

A direct outcome of P.'s misinterpretation of the relations between the Mamluk sultanate and the Golden Horde in the "Baḥrī" period was his misconception of the relations between the Circassian Mamluks of the "Burjī" period with their own people in their country of origin. He repeats his idea quite often. The following passage sums it up very well. "On peut envisager l'État Mamelouk comme l'empire colonial des féodaux et des marchands des pays au Nord de la mer Noire... pendant la première période les féodaux et les marchands du métropole étaient organisés dans un État uni, la Horde d'or. Pendant la deuxième période, à la tête de l'élément féodal étaient al-karanis circassiens, et à la tête de l'élément mercantile les

(1) *Kanz al-Durar*, IX, p. 304, ll. 9-10; Tiesenhausen, *Recueil*, I p. 320, ll. 21-22.

(2) The name Berke Khān gave rise to yet another kind of mistake. De Sacy believed that Baybars ordered to mention in the *khuṭba* not the name of Berke Khān the Mongol, but that of his own son and successor (*Chrestomathie Arabe*, II, p. 173, note 22).

marchands de la Crimée." (1) In reality, however, the *qarānīṣ*, whom P. also calls "a Caucasian Nobility", were an entirely different thing from what he believed them to be. They were merely the Mamluks of the sultans who preceded the reigning sultan, and never played the part attributed to them by that scholar. I have shown this in a very detailed criticism of P.'s definition of the *qarānīṣ*, which is by no means confined to the strict discussion of that term. (2)

We shall now concentrate mainly on P.'s second article, dedicated to the *Yāsa*, and start by trying to evaluate a number of his major assumptions and conclusions concerning the position of the *Yāsa* in the Mamluk Sultanate as well as concerning some other related subjects.

My general criticisms of P.'s theory as presented in that article are: a) that it contains, on the whole, assertions and contentions that can either be disproved or that cannot be proved, or that are irrelevant to his thesis. Strangely enough, the most useful element of the article is that irrelevant part of it, for it is very important for other subjects. The same is true of the source material, collected in both articles, much of which was brought to the notice of the scholarly world for the first time by P.: b) that though P. admits that "among the Arabic, Syriac, Persian and Armenian authors who tell us about it [i.e. about the Great Yasa], not one explicitly pretends to have seen it himself, or appears to be familiar with the order of its chapters and articles" (p. 863), yet he treats the subject as if an authoritative and unquestionable version of that code had been in our possession. In both articles he endorses al-Maqrīzī's testimony in his passage on the *Yāsa* wholesale, without questioning even a single word of it. Moreover, as we shall see at a later part of this article, he even misinterprets al-Maqrīzī's own testimony at least on one crucial point. He also accepts al-Juwaynī's testimony with no less credulity. Al-'Umarī's passage on the *Yāsa* and the intimate connection

(1) "Le caractère colonial etc.", p. 244, For P.'s full discussion of the *qarānīṣ* see *ibid.*, pp. 243-244.

(2) *"Who were the qarānīṣ?"*, *BSOAS*, vol. XVI (1954), pp. 73-89.

between the three sources are unknown to him. Since a minute examination of those three sources shows how doubtful is our knowledge of the real contents of that code, (1) any attempt to study its position in the Mamluk sultanate which accepts that source evidence unquestioningly is bound to lead us astray. The same examination shows also how uncertain is the evidence about the comprehensiveness of the *Yāsa* (i.e. whether it included legal branches other than the criminal law, as well as non-legal items). But P. has no doubts on this point. He asserts at the very opening of his article that "the Great Yasa was not merely a code of criminal and civil law, but a system of rules governing the *entire* (italics are mine-D.A.) political, social, military and economic life of the community which adopted it" (p. 862). This assertion goes very far beyond what al-Juwaynī says or implies. Yet it is on these extremely broad lines that P. develops his theory on the Yāsa under the Mamluks.

We shall now turn to the examination of specific aspects of that theory.

Because P. had an erronous conception about the basic principles upon which the Mamluk military society was founded, he not only misunderstood the status of the *wāfidiyya*, but also misinterpreted the status of some of the auxiliary forces in the sultanate's army. That is how he explains why the Turkomans (Turkmān, Tarākima) dwelling in the Mamluk state were given "the status of natives", and were allowed to supply auxiliary forces only. "The reason seems to be that they had lost those traditions of steppe horsemanship which ensured the Mamluk military superiority over native (bedouin) cavalry" (.867). In a similar way he explains the deterioration of the status of the Kurdish cavalry under the Mamluks, who received only the status of native auxiliaries (p. 867). The reason he gives for the low position of the Turkomans is, at best, marginal. The real reason was that the Turkomans, because of their being Muslims, and because of their living within the boundaries of the sultanate, *could not be bought and brought up as Mamluks.*

(1) See section A of the present study.

Lacking these essential prerequisites, the entrance door to the military aristocracy was almost hermetically closed to them. (1) The same is true of the Kurds, whose position was even lower than that of the Turkomans, because they were not considered as belonging to the same racial (or regional) stock as the Mamluks. In the case of the Kurds the Mamluks had an additional reason for keeping them at arm's length. It was they whom they disinherited and removed from the high position which they occupied under the Ayyubids. The Turkomans had bigger influence and enjoyed higher prestige than they deserved according to Mamluk criteria, because their main territory in Northern Syria was contiguous to their fellow Turkomans of Anatolia. It was these Turkomans, on both sides of the border, who ultimately entangled the Mamluks in a deadly struggle with the Ottomans, which brought about their annihilation (the Ottoman troops are called, in the Mamluk sources, even after the conquest, not only Rūm and ʿAthāmina, but also Turkmān and Tarākima).

The Arab native auxiliaries, i.e. those recruited from amongst the Arab speaking nomads and semi-nomads *(ʿurbān)*, who should have occupied, by Mamluk criteria, a lower rung in the socio-military ladder than the Turkomans and Kurds, gradually became very powerful and prestigious. Unlike the Turkomans and the Kurds, who were confined to the Syrian territory, the *ʿurbān* inhabited all parts of the sultanate, from Aswan to the Euphrates. The Mamluks, in spite of repeated attempts, could not subjugate them. They drew their power from their commanding the main communication network inside the realm,

(1) P.'s assertion that "natives of Mardin and Asia minor (Rūm) were admitted to "Turkish" regiments but not to the *Turk* faction there" (p. 867), basing it on a piece of evidence in Ibn Taghrībirdī's *Ḥawādith al-Duhūr* (p. 525, ll. 14-16) is sheer nonsense. The reference he quoted is irrelevant to his assertion. What can be learnt from it is the existence of a deep-rooted antagonism between the haughthy Circassians and the other and less favoured racial groups in the "Burji" period (see my "The Circassians in the Mamluk Kingdom", *JAOS*, 1949, pp. 135-147). P. asserts that the military reputation of the Circassians "was increased by the similarity of their ethnic name in sound and in spelling to a Mamluk word meaning "couragous" ("The Influence, etc.", pp. 865-866). This fantastic etymology has already been disproved by Minorsky (*ibid.*, p. 876). See also "The Circassian in the Mamluk Kingdom", p. 137, note 15.

and also the roads leading abroad through the fords and bridges of the Euphrates. (1)

P. speaks in a tone of certainty about the existence of Turkish *Yāsas* within the countries of Islam, *before* the Mongol period. He says: "The Turkish states founded within the Moslem caliphate prior to the advent of the Mongols and to the promulgation of the Great Yāsa already possessed their own Yāsas, codes obligatory exclusively upon the Turkish-speaking military castes, not upon the natives, and based upon Turkish tribal traditions" (p. 862). Minorsky in his comment points to the absence of proof for such an assertion, in the light of the fact that the term *Yāsa* "does not occur either in the Orkhon inscriptions, or in Uyghur texts, or in Kāshgari (470/1077)" (p. 875). The only "proof" which P. adduces in support of that assertion is Abū Shāma's evidence on Nūr al-Dīn b. Zengi's attitude to the *sharī'a* and the *siyāsa* (p. 863). But as will be shown later in this article, *siyāsa* here has nothing to do with *Yāsa*. This eliminates the assumption of the existence of pre-Mongol Turkish *Yāsas*, as well as the claim that the term *Yāsa* had been corrupted to *siyāsa* already at such an early date (p. 863). It also invalidates P.'s supposition "that the Great Yāsa was originally conceived as an improved edition of the Yāsas of the Moslem Turkish rulers, which were doubtless more elaborated and adapted to the needs of a large empire than the kindred traditions of Mongol herdsmen and of those Turkish tribes which remained outside the Moslem empire" (p. 863). These statements of P. are noteworthy for an additional reason. They indicate that he had been bothered by the obvious and most pertinent question: how is it possible that primitive peoples like the Mongols (or the Turks) could create such an elaborate and comprehensive law when they still were in their countries of origin? That is how he tried to answer that question. A much more plausible answer, in my view, is the one I offered in Section A of this study. The seemingly elaborate character of that code is due to the following reason: "al-Juwaynī easily

(1) The position and status of the auxiliary forces under the Mamluks are studied in a yet unpublished chapter in my work on Mamluk military society.

drifted, time and time again, in his chapter on the *Yāsa*, from the description of what he believed to be its contents to the description of various Mongol customs, usages, ordinances and institutions with which he had been familiar." (1)

P. believed that the Mamluk possessed a certain kind of the text of the Great *Yāsa*. He says: "As to the members of the military caste, in the Mamluk state, they were evidently acquainted not with the Mongol text written in Uigur characters, but with a version written in their Turkish dialect and in Arabic letters" (pp. 863-4). Then he adds: "At any rate, this version could not differ considerably from its Mongol source" (864). As we shall see below, there is no indication of the existence of any version of that code in the Mamluk sultanate. The only "evidence" to this effect proved to be a corrupted copying by a later historian from an earlier one.

P.'s extraordinary view that the language spoken by the Mamluks was not the Kipchaki Turkish (p. 866 and note 4) (2) had already been disproved by Minorsky (p. 876). (3)

All our comments were confined up till now to assertions and conjectures made in the introductory chapter of the article in question. The article includes three other chapters: the ruler (pp. 867-869), the military caste (pp. 869-872) and the serf caste (pp. 873-875). We shall comment on a number of the main views expounded there.

On the graduation of titles P. says: "there were in the Golden Horde only three ranks above the common knight, emporor *qān*, or *khān*, king *sultan* and prince or baron *bay (beg)*=amir. We find the same graduation in the Mamluk sources, which describe the Mamluk sultan as the suzerain of local beys-emirs, and sometimes as a vassal of the Golden Horde" (p. 868). The assertion that there was an identical graduation in the two empires is imaginary. The element *khān*, as already stated,

(1) *SI*, fasc. XXXIII, p. 138.

(2) See also "Le Caractère colonial, etc.", pp. 236-8.

(3) See now J. Eckmann, "The Mamluk-Kipchak Literature" *Central Asiatic Journal*, VIII (1968), pp. 304-319, and B. Spuler, *op. cit.*, p. 628 (articles mentioned there). See also above, our remarks on the language of correspondence between the Mamluk Sultans and the Khāns of the Golden Horde, and on the loose terms by which the languages mentioned there are designated.

constituted part of the name of one single Mamluk sultan. In this particular case this should have been considered as a *degradation*, according to P.'s own critera, for al-Malik al-Sa'īd Berke Khān was named after his Khwārizmian grandfather, who was an *amir* and a *vassal* of the Ayyūbid sultan. (1)

P. has an additional explanation for the disappearance of *khān* as a title of the Mamluk Sultans after the reign of al-Malik al-Sa'īd. He says: "and if the Mamlūk *khān* (sic!—D.A.) continued to be called in Arabic sources *sulṭān*, it was because of his post of *sulṭān al-islām*" (p. 868). This is, to put it mildly, quite an extraordinary explanation, for what or who could interfere with the Mamluk rulers' using the two titles, *sulṭān* and *khān*, simultaneously or alternately, precisely as they did with the titles *malik* and *sulṭān?* Why did the title *khān* never appear in a single *official* document, of which the Mamluk sources preserved so many? Moreover, why could the Ottomans sovereigns have both titles, *sulṭān* and *khān?* Last, but not least, why was it possible to add the title *khān* to Berke, Baybars' son, constantly and persistently, without impairing his authority as *sulṭān al-islām*, and why did it become impossible, after him, to add that title even *once*, to the rest of the Mamluk sultans?

As for the titles given to the Mongol rulers in the Mamluk sources, it is notewrothy that these sources call them indiscriminately sometimes *khān*, sometimes *malik*, sometimes *sulṭān*, and sometimes mention their name without adding any titles, (2) which proves that they were utterly indifferent to the Mongol

(1) It is interesting to note that *all* the four commanders of the Khwārizmiyya fugitive army had the element *khān* in their name. These were, beside Berke Khān, Khānbirdī, Ṣarūkhān and Kashlūkhān (*Sulūk*, I, p. 316, ll. 1-2). See also *ibid.*, pp. 280, ll. 1-2, 324, l. 5.

(2) These are only a few instances: *Taqwīm al-Buldān*, p. 204, 217; *Ṣubḥ*, IV, pp. 485-6; *al-Nahj al-Sadīd* (in *Patrologia Orientalis*), XX, pp. 19, l. 6-102, l. 1, 124-128, 228, ll. 6-7; *Sulūk*, I, p. 473, ll. 2, 14; *Manhal*, fol. 158a, ll. 8-22; *Ta'rīf*, pp. 45-46; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, V, pp. 525, ll. 14-15, 550, ll. 3, 7. The graduation of the military hierarchy in the Sultanate of Delhi was, according to al-Maqrīzī, in this order: *sulṭān, khānāt* (i.e. khāns), *mulūk, umarā', isfahsalāriyya, jund.* The Sultan had in his service eighty *khāns* (*Khiṭaṭ, II*, pp. 174, ll. 18-20. See also *ibid.*, pp. 174-175. This means that the high position of the title *khān* was not secure, and that it could descend below the title of *sulṭān.*

graduation of titles. Such indifference would be inexplicable, if the Mamluks had been geared to the same system of graduation. Of special significance is the way the same sources refer to the ruler of the Golden Horde, Berke Khān. Out of the 27 times he is mentioned in the *Sulūk*, he is called 20 times *malik*, (1) once *sulṭān*, (2) twice by his private name only, (3) and four times *khān*. (4) This was the Mongol ruler from whose reign P. derives *all* his proofs for the vassality of the Mamluk Sultanate to the Golden Horde. During this reign, at least, those sources should have known the *real* title of their supreme sovereign, and not give him the title of his "*vassal*", the Mamluk Sultan, exactly as they would not have dared to give Baybars the title of *amīr*. (5)

In the official correspondence the Mamluk Sultan used to call the Mongol sovereign *khān*, *malik*, *shāhinshāh* and *sulṭān*. Al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn even addressed the ruler of the Golden Horde in his time thus: *Uzbek khān sulṭān al-islām wal-muslimīn*. (6) This proves that not only *khān* and *sulṭān* but also *khān* and *sulṭān al-islām* would coexist nicely side by side, without any need of dropping the first for the sake of the second. It also shows that the Mamluk sultans were not so keen to keep that title exclusively to themselves, but were ready to share it with others. At least one Mongol sovereign, Ghāzān, was satisfied solely with the title *sulṭān* in a number of his official documents. (7)

P.'s obsession with the vassality of the Mamluk sultanate

(1) *Sulūk*, I, pp. 465, l. 14, 473, l. 9, 475, l. 1, 477, l. 2, 479, l. 15, 480, ll. 5, 6, 481, l. 13, 495, l. 9, 497, ll. 3, 4-5, 511, l. 2, 514, ll. 9, 10, 515, ll. 10, 13, 24, 531, l. 1, 538, l. 3, 563, l. 14, 590, l. 3.

(2) *Ibid.*, p. 515, l. 20.

(3) *Ibid.*, pp. 465, l. 15, 473, l. 11.

(4) *Ibid.*, pp. 391, l. 1, 501, l. 5, 541, l. 4, 561, l. 8.

(5) Al-Maqrīzī's *Sulūk* is, indeed, a late source, but the earlier sources from which he copied, including Ibn ʿAbd al-Ẓāhir's chronicle, use the same titles for Berke Khān.

(6) *Ṣubḥ*, VII, pp. 230, ll. 8-9, 295, ll. 10-13, Sometimes the Mongol ruler was called by the Mamluk sovereign solely *sulṭān* (see e.g. *Sulūk*, I, p. 980, ll. 21-22).

(7) *Sulūk*, I, pp. 890, ll. 5-7, 1013, ll. 7-8, 1016, ll. 10-11, 1018, ll. 5-11, 1024, ll. 7-9. P.'s remark on the titles given to the rulers of Mecca, Medina, and Yanbuʿ (p. 868) has no relevance to the subject under discussion.

drove him to make the following statement: "When the Mamluk ruler *became again a vassal of a foreign lord, Tamerlane* (the italics are mine—D.A.), the Mamluk chancellery was compelled to underline the latter's superiority by applying to him the ancient title of Qara-Qytai's emperors *gurkhan* (rendered *kūrkān*)". Then he added in the footnote: "While in Central Asia this title was so forgotten that V. Barthold supposed it to have never been used after the Qara-Qytai epoch... *the Mamluks preresved the ancient traditions of the steppe*" (the italics are mine-D.A.) (p. 868). Minorsky has already shown how wrong was P. on this point. He pointed out that Barthold was right in his assertion concerning the disappearance of the title gūrkhān and that the title *kūrkān*, which must be read *küräkän*, and which means a son-in-law, as, indeed, Tamerlane was surnamed, "has nothing to do" with **gür-khān* (p. 876). This not only eliminates the last vestige of his theory of vassality and its application to the position of the *Yāsa* in the Mamluk Sultanate, but also sheds a grave light both on the way he read the sources and on his reasoning. The term *kūrkān*, as a surname (not a title!) to Tīmūr lank, appears in the Mamluk sources quite often. (1) Whenever they explain the meaning of the term they say it is *ṣihr* (son-in-law) or *ṣihr al-mulūk* (the son-in-law of the kings). Ibn Taghrībirdī repeats that explanation on four occasions, and even gives the reason for that surname (or nickname). According to him he was thus called because he married the daughters of the rulers of Transoxania. (2) The same explanation is given by Ibn 'Arabshāh (3) and by the much later Ibn al-'Imād, (4) whose erudition was immense.

The *gūrkhān-kūrkān* theory raises also the following elementary logical question. If Tīmūrlank made the Mamluks his vassals, why did he deem it necessary to force them to call him by a defunct title, which meant nothing to the subjects of the sultanate, and avoided forcing them to mention his name in the

(1) See e.g. *Ṣubḥ*, VII, pp. 307, ll. 1-4, 319, ll. 13-14, 326, l. 8; XIV, pp. 102, ll. 17-18, 103, l. 7. See also the references in the following notes.

(2) *Nujūm*, VI, pp. 73, l. 21, 75, ll. 9-14, 279, l. 19; *Manhal*, II, fol. 142a, l. 20.

(3) *'Ajā'ib al-Maqdūr fī-Akhbār Tīmūr*, p. 4.

(4) *Shadharāt al-Dhahab. VII*, p. 62, l. 3.

khuṭba, and on their coins, two symbols of vassality which no Muslim could mistake?

There is not the slightest indication in the sources that Tīmūrlank's victory over the Mamluks made them his subordinates in any way. He made a brief onslaught on their state, after which he retreated, never to come back. The peace treaty between him and his Mamluk adversaries had been preserved. The striking thing abolt that treaty is *that the two parties are presented in it as equals*. There is no trace of the Mamluk defeat in the text. (1)

P. is of the view that "the elective character of the Mamluk monarchy recalls that of the Mongols" (p. 868), but he does not substantiate his view by any proof. The same is true of the similarity he finds between "the Mamlūk state council, *majlis*, and the Mongol quriltay" (p. 869). What he says about these two bodies can fit many other councils in Muslim and non-Muslim states, which need not have influenced one another at all.

P. offers a most extraordinary explanation for the difference of Mamluk and Mongol titles. He says: "The numerous and turgid titles applied to the Mamluk rulers and emirs in Arabic official documents seem to violate the Great Yāsa's rule ordering extreme simplicity in this respect; but the Mongols regarded this rule as obligatory upon themselves only, while their clerks, recruited from conquered populations and composing documents in their languages, had to call the Mongol lords by titles which were traditionally applied by these peoples to their masters. One Mongol was a comrade for another, but not for a captured native; and the Mamluk-"Turks", who considered themselves as a branch of the imperial people, followed the usage of its main body." (p. 809). This whole statement is built on misconceptions. One of them is that the Mamlūks considered the Mongols as the main body, and themselves as a branch of it. They did look upon themselves and the Mongols as belonging to the same stock, but this is a very different thing. As for the titles, the Mongols, by the influence of their *Yāsa*

(1) *Ṣubḥ al-Aʿshā*, XIV, pp. 100-107, and especially p. 107, ll. 5-19.

or their other old usages, did retain that simplicity in quite a number of their documents, whereas in the Mamluk documents there is no trace of it. Now the obvious question poses itself: why did the Mamluks follow the Mongols only in what they tolerated from the subjugated peoples, in spite of its being contrary to the *Yāsa*, and not in what was in conformity with it? With such a kind of logic it would be easy to "prove" that any Muslim contemporary "rulers and emirs" who used "numerous and turgid titles", actually followed the Mongols!

In the chapters on the military caste and the serf caste P.'s comparisons hang in the air, or, at best, are far fetched. It would be too long to examine them one by one. I shall confine myself here to two remarks: a) P.'s view of the Mamluks', and particularly of Sultan al-Ghawrī's, attitude to firearms (pp. 870-871) is wrong (1); b) P. ends his article with the following assertion: "When during the last Mamlūk-Ottoman war the Ottomans utilized against the Mamlūks the slogan of 'adl "justice", which meant from Nūr al-Dīn's time the annulment of Yāsas and the return to Islamic law, it easily attracted the bulk of these townsmen, because it implied their emancipation, or at least made their own position and that of their property more certain." (p. 875). This assertion is without foundation, for there was no *Yāsa* in the time of Nūr al-Dīn b. Zankī. (2) The prevalent idea about Ottoman justice, which did not always seem to be warranted, was encouraged by the terrible injustice and opporession of the Mamluks, which greatly increased in the closing decades of their rule. The *Yāsa* had nothing to do with the attitude of the local population to Ottoman 'justice' or to Mamluk 'injustice'.

The same assertion also reflects P.'s belief, which is dominating his whole article, that the *Yāsa* had been a constant and very strong element in the Mamluk Sultanate, up to its very end. This belief is unfounded as well, as we shall see later in this study.

(1) See my *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*, London, 1956, index (al-Ghawrī).

(2) See above, p. 149 and the detailed discussion below.

To sum up: P. depicted a totally fictitious picture of the position of the *Yāsa* in the Mamluk Sultanate. Even his description of Mamluk-Mongol relations is, to a considerable extent, exaggerated and distorted. (1)

Non-Mongol Influences on the Mamluks.

The extent of the Mongol influence on the Mamluk Sultanate can be gauged more accurately only by the examination of other influences and factors which, by their very nature, could have only contained and weakened the Mongol impact. We shall allude here only to some of them.

By far the most important factor was the rich and varied heritage which the Mamluks received from more than six centuries of Muslim rule in Egypt and Syria, and particularly from their immediate predecessors, the Ayyubids. The transfer of power from the Ayyubids to the Mamluks was not accompanied by anything similar to the break with the immediate past which characterized the transfer of power from the Fatimids to the Ayyubids. To this should be added the special circumstances in which the Mamluk Baḥriyya regiment, which established the Mamluk Sultanate, came into being.

We shall restrict ourselves here to the Baḥriyya's relations with its creator, al-Malik al-Ṣāliḥ Najm al-Dīn Ayyūb. This ruler is described by the sources as a very great man, with high ambitions and iron will power, who would not tolerate any opposition, yet very just, deeply religious, sponsor of the *'ulamā'*, and a staunch champion of Islam. He was very much venerated and feared by his Mamluks, (2) who, under his rule, and as a result of his training and upbringing, won one of the greatest victories in the later Middle Ages (see below). It is only under such a great patron that such a great regiment could rise and create such a great state. The Mamluk regiments

(1) We shall have still to comment on some of P.'s general remarks and on some of his other assumptions in their proper place below.

(2) Ibn Wāṣil, B.N. MS Arabe, No. 1703, fols. 64b, ll. 3-6, 66a, l. 4-67a, l. 2, 96a, ll. 3-7, 74b, ll. 2-3; Ibn ʿAbd al-Ẓāhir, *Sīra*, fol. 2a, ll. 7-14; al-Makīn b. al-ʿAmīd (ed. Cahen), p. 51, ll. 4-11; al-Yūnīnī, *Dhayl Mir'āt a-Zamān*, I, pp. 186, l. 1-187, l. 2; al-Ṣafadī, *Tuḥfat Dhawī al-Albāb*, B.N. MS Arabe, No. 5827, fol. 167a, ll. 2-4.

of other Ayyubid contemporary rulers, whose stature was far inferior to that of al-Ṣāliḥ Ayyūb, like the Nāṣiriyya (Yūsuf), the 'Azīziyya (Ghiyāth al-Dīn Muḥammad) and others, have been swept away by the Baḥriyya. How much the personality of al-Ṣāliḥ Ayyūb dominated the Mamluks, and how strong was their allegiance to him, long after his death, and decades after the creation of the Mamluk sultanate, can be learnt from the following fact. Since the reign of al-Mu'izz Aybak (648/1250-655/1257) onwards, and well into the reign of al-Manṣūr Qalāūn, every Mamluk who was promoted to the rank of *amīr*, irrespective of whether he had to serve in Egypt or in Syria, had, immediately after having been promoted, to descend from the citadel, wearing the robe of honour *(al-tashrīf wal-sharbūsh)*, bestowed on him by the Sultan on that occasion, enter al-Madrasa al-Ṣāliḥiyya and swear allegiance to the reigning Sultan over al-Ṣāliḥ Ayyūb's grave (he was buried in that Madrasa, which bears his name, together with his Royal insignia: the Royal banners and the *buqja*). (1)

What is of particular importance, is the impact of al-Ṣāliḥ Ayyūb on Sultan Baybars I, the real founder of the Mamluk Sultanate, who had been at the same time the person who made the pact with the Mongols of the Golden Horde and who was alleged to have introduced the Mongol institutions to that Sultanate. Baybars' biographer, Muḥī al-Dīn b. 'Abd al-Ẓāhir, says that this sultan "singled out" al-Ṣāliḥ Ayyūb, the greatest of all kings, and was inspired by his character and Royal qualities *(fa-ikhtaṣṣa bil-sulṭān al-shahīd al-Malik al-Ṣāliḥ Najm al-Dīn Ayyūb... wa-huwa al-Malik alladhī fāqa al-Mulūk wa-salaka fī al-mahāba wal-'iffa aḥsan sulūk... fa-tahadhdhaba bi-akhlāqihi wa-ta'allama min sharīf 'irāqihi wa-istafāda min ḥusn al-sajāyā al-mulūkiyya wa-ta'allamahā wa-iltahama al-mazāyā al-marḍiyya wa-tafahhamahā)*. (2) Later on the same author says that as soon as he ascended the throne Baybars "started resurrecting the government of al-Ṣāliḥ Ayyūb and bringing back its laws and usages to its previous status... for some time he even gave

(1) *Khiṭaṭ*, II, pp. 375, ll. 2-3, 380, l. 7-381, l. 39, and especially ll. 37-39 on p. 380.
(2) *Sīrat al-Malik al-Ẓāhir*, fol. 2a, ll. 7-14.

up riding out and did nothing but arranging matters... and he revived the usages of al-Ṣāliḥ Ayyūb" *(wa-shara'a fī iqāmat al-dawla al-Ṣāliḥiyya 'alā mā kānat 'alayhi min nawāmīs wa-rusūm... wa-aqāma mudda mā ihtamma bi-rukūb wa-lā ishtaghala illā bi-tartīb al-umūr wa-aḥyā al-rusūm al-Ṣāliḥiyya).* (1)

The essential point in the context of the present study is that there is no evidence in a contemporary or near-contemporary source about *Mongol* influence on Baybars which bears even the remotest resemblance to the evidence just quoted.

It was not only the general Muslim and the Syro-Egyptian heritage which might curb or contain foreign influences. It was also the heritage of the Mamluk institution with its long and proud history and with its high prestige, which had been greatly enhanced by the victory of al-Manṣūra (1249) over the strongest and best equipped army that the Crusaders ever put into the field. But this argument needs a much more detailed expounding than our summary here permits. (2)

(To be concluded)

David AYALON
(Jerusalem)

(1) *Ibid.*, fol. 15b, ll. 8-16.

(2) Our examination of the nine passages quoted above was partial in the present summary. A much more detailed one is made in the full version of this study. I would like to call special attention to Ibn Khaldūn's evaluation of the Mamluks (passage III) which appears here in full for the first time in a scholarly journal in a European language. On the immense prestige which the Mamluks enjoyed as a result of their victories since al-Manṣūra onwards, see my "Studies on the Transfer of the 'Abbāsid Caliphate from Bagdad to Cairo" *Arabica*, vol. VII (1960), pp. 58-59 and note 1 on p. 59.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 10 NOVEMBRE 1972
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26.117 — Éditeur : n° 358
Dépôt légal : 4e trimestre 1972